UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 07101086 2

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE TORONTO
LIBRARY

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE TORONTO
LIBRARY

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE TORONTO
LIBRARY

LE CATÉCHISME ROMAIN

OU L'ENSEIGNEMENT DE LA

Doctrine Chrétienne

EXPLICATION NOUVELLE

PAR

GEORGES BAREILLE

Docteur en théologie et en droit canonique
Chanoine honoraire de Toulouse

Instaurare omnia in Christo.
Tout restaurer dans le Christ.
EPH., I, 10.)

TOME CINQUIÈME

TROISIÈME PARTIE

Les Commandements et la Prière

I

MONTRÉJEAU
(Haute-Garonne)
LIBRAIRIE J.-M. SOUBIRON, ÉDITEUR

Droits de reproduction et de traduction réservés

LE

Catéchisme Romain

OU L'ENSEIGNEMENT DE LA

Doctrine Chrétienne

ARCHEVÊCHÉ
de
TOULOUSE
†

Toulouse, 2 mai 1910.

Mon cher ami,

Dans la crise doctrinale que nous traversons, l'*Explication nouvelle du Catéchisme Romain* que vous offrez au public vient fort à propos pour aider efficacement, soit les hommes chargés de l'enseignement chrétien, soit les gens éclairés qui désirent affermir leur foi, la défendre contre des adversaires déclarés ou la protéger contre des adeptes dangereux.

Une science approfondie de la doctrine est la base nécessaire de tout enseignement sérieux ; le maître n'inspire et ne mérite la confiance qu'à la condition de posséder d'une manière exacte et complète les notions qu'il doit communiquer. De même, dans le conflit des opinions et devant les hardiesses d'une critique plus avide de réformes que de progrès, rien ne vaut, pour dégager et faire valoir la vérité, une doctrine sûre, une exposition claire, une érudition abondante et à jour.

Ce sont là, précisément, les qualités qui distinguent votre beau travail. Je vous félicite de l'avoir entrepris, et je prie Dieu, qui a bien voulu vous encourager par les succès déjà obtenus, de vous donner les forces nécessaires pour le conduire à bonne fin. Très fidèle à l'enseignement traditionnel et d'un esprit sagement progressiste, il ne pourra que rendre les plus éminents services.

Agréez, mon cher ami, l'expression renouvelée de mes sentiments bien affectueusement dévoués en N. S.

† Augustin,

Arch. de Toulouse.

AVANT-PROPOS

Sans préambule, après avoir exposé le dogme, les rédacteurs du *Catéchisme Romain* entrent dans l'explication du Décalogue. Ils n'avaient pas, en effet, à justifier la morale traditionnelle et chrétienne, car elle était universellement admise, et nul système de morale « scientifique » ou « indépendante » n'était formulé. Nous n'en sommes plus là de nos jours. Tel est le désarroi actuel des intelligences et le trouble des idées qu'il y a, en morale, comme dans le domaine de la foi, une crise dont on ne saurait méconnaître l'étendue et la gravité. Impossible de l'ignorer, mais il importe de la signaler, car, au point de vue apologétique, elle constitue, par ses multiples efforts et son insuccès radical, un argument des plus significatifs en faveur de la « vieille morale. »

En effet, les émancipés de la foi, rationalistes ou libres penseurs, les uns par haine du catholicisme ou même de toute idée religieuse, les autres par dédain pour la métaphysique et par engouement pour les méthodes positives, se sont engagés à donner une morale nouvelle, en la tirant exclusivement des données de l'expérience ; une morale telle que les principes s'imposent à la conscience

avec la même force que les théorèmes de géométrie s'imposent à l'esprit ; une morale « humaine, » bien supérieure à celle du christianime, que Nietszche qualifiait de « morale d'esclaves, » et beaucoup plus apte à placer l'homme dans sa plus haute dignité. Voilà le but poursuivi. L'ont-ils atteint ?

On connaît leur plan de campagne : arrêté dans le secret des loges, il s'est manifesté peu à peu, en France, par des mesures législatives d'une complète hypocrisie au début, d'une insolence cynique et brutale dans la suite. Et l'action universitaire s'est jointe à l'action parlementaire : des professeurs de faculté, des inspecteurs, des directeurs de l'enseignement secondaire, des recteurs et des pédagogues ont secondé, par la plume, le mouvement anti-catholique.

Point de christianisme d'abord, et c'est là le premier article du nouveau *Credo* laïque. Sans doute, à défaut d'une religion révélée et positive, quelques-uns avaient cru sage et indispensable de maintenir au moins la religion naturelle avec la morale correspondante qu'elle implique. Mais on a trouvé que c'était encore trop. En conséquence, faisant table rase, la plupart ont même repoussé toute métaphysique, parce que, prétendent-ils avec Kant, on ne peut rien fonder sur elle : elle est abstraite, vide. et partant stérilisante (1) ; on a déclaré lui en vouloir à cause des accointances qu'elle garde avec les tra-

1. *Essai d'une philosophie de la solidarité*, Paris, 1902, p. 100.

ditions religieuses (1); et l'on a avoué, en particulier, que « c'est en opposition avec l'idéal de la morale chrétienne que s'est constituée la morale de la solidarité (2). » Cet aveu relatif à la morale de la solidarité, on peut l'appliquer sans crainte d'erreur à tous les autres essais de morale tentés depuis dix ans.

Toute idée religieuse et métaphysique étant écartée, — on s'en flattait du moins, mais en vain, car c'est à coups de métaphysique qu'on repoussait la métaphysique, et c'est le culte religieux de la science qui a été prôné, — sur quoi fonder la morale, du moment qu'on s'obstinait à vouloir en constituer et en enseigner une, sinon sur la science ? Les sciences, en effet, se sont tellement développées pendant le XIX^e^ siècle, elles ont tant fait de découvertes et ont contribué si puissamment à transformer le monde que non seulement l'avenir est à la science, comme on l'a dit, mais que la science, remplaçant la foi doit désormais être l'unique institutrice de l'humanité. N'a-t-elle pas réussi à organiser le monde de la matière ? Pourquoi ne réussirait-elle pas à organiser celui de la société et à nous donner la morale ?

On s'est donc appliqué à élaborer une morale « scientifique. » Mais, pour « organiser moralement la société, » la science qui écarte préalablement Dieu, parce qu'elle le déclare inconnaissable, inac-

1. Bouglé, *Le solidarisme*, Paris, 1907, p. 32. — 2. *Essai*, *loc. cit.*, p. 234.

cessible ou même inexistant, ne peut s'appuyer que sur les réalités sensibles, le monde de la nature, l'homme ou la société elle-même.

Or, à s'appuyer sur le monde de la nature, le système si complaisant de l'évolution semblait pouvoir offrir une solution ; mais il n'y a qu'un malheur, c'est que, quelque désir que l'on en ait, on ne peut faire fond sur un système qui, au rebours du bon sens et de la saine raison, admet des effets supérieurs à leurs causes ou même des effets sans cause, chose qui n'a rien de scientifique.

A s'appuyer sur l'homme, pris individuellement, on aboutit à renouveler la morale païenne de l'intérêt ou du plaisir personnels, c'est-à-dire le règne de l'égoïsme, au grand détriment de la collectivité. Mais de nos jours, aux yeux du plus grand nombre, c'est la collectivité qui prédomine, s'impose et commande aux individus (1) ; la morale doit donc en tenir compte avant tout afin de faire équilibre à l'égoïsme par l'altruisme. C'est pourquoi deux systèmes sont plus particulièrement en vogue aujourd'hui, celui de la solidarité et celui de la sociologie.

A vrai dire, on ne voit pas comment la science,

1. En 1905, au Congrès international de la Libre Pensée, M. Buisson a fait voter les conclusions suivantes : — 1° la morale est un fait naturel : il ne faut lui attribuer ni une origine, ni une autorité qui la rende spécifiquement différente de toutes les autres œuvres de l'esprit humain ; — 2° La morale est un fait social : elle est la conséquence des idées et des sentiments dont s'inspire une société ; — 3° elle ne saurait donc avoir un caractère absolu : elle évolue comme les sociétés pour qui et par qui elle est faite. » *Bulletin de la semaine*, 13 septembre 1905.

qui est la connaissance de ce qui est, peut constituer la morale, qui est la connaissance de ce qui doit être ou la règle du devoir. « Incapable de nous fournir un commencement de réponse aux seules questions qui nous intéressent, observait déjà Brunetière (1), ni la science en général, ni les sciences particulières, physiques ou naturelles, philologiques ou historiques, ne peuvent plus revendiquer, comme elles l'ont fait depuis cent ans, le gouvernement de la vie présente. A défaut d'une certitude entière, mathématique et raisonnée, si nous avons besoin de nous former une idée de ce que nous sommes, et si le lien social ne peut subsister qu'à cette condition, les sciences peuvent nous y aider, mais il ne leur appartient pas de déterminer, et encore moins de juger cette idée. Pour le moment, dans l'état présent de la science, et après l'expérience que nous en avons faite, la question du libre arbitre, par exemple, ou celle de la responsabilité morale, ne sauraient dépendre des résultats de la physiologie. Le progrès qu'on avait cru faire, avec Taine et sur ses traces, « en soudant, selon son expression, les sciences morales aux sciences naturelles, » n'a pas été du tout un progrès, mais au contraire un recul. Si nous demandions au darwinisme des leçons de conduite, il ne nous en donnerait que d'abominables. » Aussi bien l'un des plus acharnés adversaires de la morale traditionnelle et chrétienne a-t-il laissé échapper cet aveu : « Il n'y

1. *La Science et la Religion*, Paris, 1895, p. 38.

a pas, il ne peut pas y avoir une morale scientifique, révélée par la science et certaine comme elle... Il va sans dire qu'une morale scientifique, quelle qu'elle soit et si habilement formulée qu'on la suppose, n'est pas et ne peut être la morale scientifique, encore moins la vraie morale (1). » Il est vrai que M. Poincaré avait déjà dit : « La morale et la science ont leurs domaines propres, qui se touchent mais ne se pénètrent pas. L'une nous montre à quel but nous devons viser ; l'autre, le but étant donné, nous fait connaître les moyens de l'atteindre. Elles ne peuvent donc jamais se contrarier puisqu'elles ne peuvent se rencontrer. Il ne peut pas y avoir de science immorale, pas plus qu'il ne peut y avoir de morale scientifique (2). »

On peut et on doit en dire autant de tout système de morale qui prétend se passer de toute idée religieuse ou métaphysique : il n'est pas et ne peut pas être la vraie morale. Et pourtant, depuis un quart de siècle, qu'ils sont nombreux ces systèmes ! La liste en est déjà longue, et tout porte à croire qu'elle n'est pas près de se clore. Mait c'est une preuve à retenir de la vanité de tant d'efforts et de

1. A. Bayet, *La Morale scientifique*, 2e édit., Paris, 1907, p. x et xi. Secrétan avait déjà écrit ce qui suit, *Le principe de Morale*, p. 95, sq. : « Un empirisme conséquent ne se risquera jamais à formuler une morale, car l'idée de la morale implique un idéal qui s'impose universellement à la pensée, en d'autres termes une obligation... Un homme qui entend son propre langage n'essayera jamais de tirer des faits, à l'expérience desquels il réduit toute connaissance, un droit qui s'élève contre les faits et qui prétend les régir. » — 2. *La valeur de la science*, Paris, Flammarion, sans date.

la non-réussite de tant d'essais. Détruire est chose aisée, et les barbares s'y entendent assez bien ; mais bâtir, et bâtir solidement, voilà le difficile et, en morale, pouvons-nous ajouter, voilà l'impossible, dans la position qu'on a prise. Or, on n'a pas construit, ou du moins les constructions qu'on a proposées sont incomplètes, branlantes et ruineuses, faute de base solide, d'armature puissante ou de clef de voûte ; elles sont surtout impuissantes à assurer la moralité de la foule ; elles sont enfin absolument inefficaces comme instrument pédagogique (1). C'est dire par conséquent qu'on s'est

1. M. Delvolvé, préoccupé surtout de l'enseignement pédagogique de la morale, reconnaît franchement, et avec preuve à l'appui, que la doctrine de l'Eglise est une vraie « doctrine d'édification, tendant à édifier sur le fondement spirituel de la foi la vie morale tout entière. » *Examen critique des conditions d'efficacité d'une doctrine morale éducative*, dans la *Revue de métaphysique et de morale*, 1908, p. 400. Il reconnaît encore que la doctrine religieuse « est en possession de la fonction éducative depuis trop de siècles, qu'elle appartient à une technique dotée, par l'accumulation des expériences, d'une trop remarquable puissance d'enlacement des puissances de l'âme, instincts, sentiments, passions, imagination, activité mentale, pour qu'on puisse la rejeter en bloc comme erronée. » *Ibid.*, p. 402. Et lorsqu'il se pose la question de savoir si le type catholique peut être remplacé, suppléé par le type laïque, il avoue qu'en fait il ne l'a pas été jusqu'ici et que « l'expérience en reste à faire. » *Ibid.*, p. 518. Cette expérience se fera-t-elle et surtout réussira-t-elle ? Peut-être bien, pense M. Delvolvé. En attendant, il constate en ces termes le déficit de la morale laïque : « Dans l'enseignement des devoirs proprement sociaux, objet principal de son application, non plus que dans les deux cas de morale familiale et individuelle, notre morale laïque ne satisfait pas aux conditions d'efficacité posées par la psychologie de l'action. — Soit qu'elle ait recours à des explications analytiques de divers ordres, dont la

abusé, qu'on a fait fausse route et qu'on a misérablement échoué.

Entre-temps la morale a périclité, et les mœurs ont baissé dans des proportions inquiétantes : chez les promoteurs de la réaction anti-catholique et anti-

multiplicité même énerve le pouvoir, soit qu'elle se tienne à des principes généraux plus ou moins tirés du Kantisme, irrémédiablement obscurs quand on les détache du système métaphysique où ils prennent leur sens, soit enfin que, avec une logique hardie, elle se détache de tout rationalisme d'origine religieuse et demande à la sociologie une unité doctrinale et une base rigoureusement positive : sous toutes ces formes, fidèle à la seule tâche de déterminer et justifier abstraitement des règles d'action, elle répudie comme vaine ou se montre impuissante à accomplir la tâche qui consiste à établir pratiquement le rapport de ses règles au dynamisme réel de la vie psychique ; de sorte qu'en dernière analyse, malgré l'intention opposée de la plupart de ses auteurs, elle aboutit seulement à éclairer et à munir de prétextes et d'apparences morales l'intérêt individuel, entendu au sens étroit, c'est-à-dire la force active la plus superficielle, toujours en éveil à la périphérie de la vie psychique... La tâche négligée est précisément celle dont plus ou moins heureusement s'acquitte la doctrine religieuse. La réaction contre le dogme au nom de la vérité nous a entraînés à nier en même temps que la valeur des idées religieuses et de leurs substituts métaphysiques, la réalité même de la fonction que ces idées remplissent dans l'activité pratique, au lieu de nous borner à leur chercher, pour l'exercice de cette fonction, des équivalents moraux. — Pour la production effective de la socialité morale, de la bonne volonté sociale, du désintéressement, comme pour celle de la résistance au désespoir, comme pour celle de l'acceptation volontaire de la discipline sexuelle, seule la doctrine traditionnelle fournit le mode d'idéation qu'exigent les données positives de la psychologie. Ce mode d'idéation s'impose à toute doctrine éducative et l'enseignement laïque doit, sous peine de renoncer à la fonction éducative, en fournir une adaptation nouvelle, d'accord avec les conditions présentes de la vérité. » *Ibid.*, *Revue de métaphysique*, 1909, p. 159-160.

religieuse, parce que, en dépit de leur hostilité fanfaronne, ils ne croient guère, en général, à la panacée qu'ils proposent; chez les hommes d'affaires ou de plaisir, parce que, retenus ou absorbés, ils n'ont ni le temps ni le goût de vérifier ce qui justifie le devoir, jugeant fort inutile de courir après la solution d'un problème qui offre tant de variantes et de contradictions chez les plus experts et les mieux entendus ; dans la masse enfin, parce que, détournée du Décalogue et de l'Evangile, elle ne sait plus où se prendre au milieu de doctrines si déconcertantes. Et dès lors il n'y a plus, pour l'immense majorité, qu'à se laisser aller à la poursuite des intérêts matériels immédiats, à la satisfaction des pires instincts, loin des regards de la police. Et c'est déjà, d'un bout à l'autre de l'échelle sociale, le désarroi dans les esprits, la corruption dans les cœurs, le désordre et l'anarchie, en attendant pire, si le bon sens, la raison, le sentiment religieux et la foi ne reprennent leurs droits et n'excercent la nécessaire et salutaire influence qu'on a essayé de leur ravir.

A titre donc d'indication sommaire et sans la moindre prétention d'épuiser un tel sujet, nous allons faire précéder l'explication du Décalogue d'une leçon sur ce que la morale traditionnelle a d'inébranlablement fondé en raison et de souverainement efficace au point de vue pratique, à l'encontre de toute morale indépendante ; nous en consacrerons deux autres à l'examen et à la critique

de la morale indépendante et des deux morales les plus en vogue aujourd'hui, la morale de la solidarité et la morale sociologique; d'où il résultera avec évidence que, si la vérité est quelque part, elle est dans la morale traditionnelle, consacrée et perfectionnée par le christianisme, et même qu'elle n'est que là, attendu que toute autre morale, de quelque titre qu'on la pare, se trouve foncièrement erronée, insuffisante ou inefficace, et ne peut même pas mériter le nom de morale. Ceux-là donc qui se sont engagés à nous donner une morale nouvelle n'ont fait en somme qu'une gageure, qui reste intenable. Qu'à l'aide de l'observation et de l'histoire, ils relèvent des faits, les coordonnent et les cataloguent, rien de mieux; mais tant qu'ils écarteront de parti-pris toute idée religieuse et métaphysique, il leur est interdit de parler d'obligation et de devoir. Edmond Schérer, ancien ministre de l'Eglise réformée, avait raison d'écrire : « Sachons voir les choses comme elles sont: la morale, la vraie, la bonne, l'ancienne, l'impérative, a besoin d'absolu ; elle aspire à la transcendance, elle ne trouve son point d'appui qu'en Dieu... La conscience est comme le cœur : il lui faut un au-delà. Le devoir n'est rien s'il n'est sublime; et la vie devient chose frivole si elle n'implique des relations éternelles (1). »

1. *Etudes sur la littérature contemporaine*, t. VIII, p. 185.

TROISIÈME PARTIE

Les Commandements et la Prière

I

Leçon I^re^

La morale traditionnelle

I. *La morale traditionnelle.* — II. *Objections qu'on lui oppose.*

I. La morale traditionnelle

La morale traditionnelle, la « vieille morale, » n'est autre chose que la morale naturelle, inscrite originairement dans la conscience du premier homme, codifiée ensuite dans le Décalogue, et portée enfin à son plus haut point de noblesse et de pureté par Notre Seigneur (1). C'est la morale de tous les temps et de tous les lieux, parce que partout et toujours l'essence de la nature humaine, quelles que soient la variété et la succession de ses formes extérieures purement accidentelles, reste identique à elle-même ; morale accessible à tous, facile à connaître par tous, très pratique et très efficace, car elle répond excellemment aux intuitions les plus élevées de l'esprit comme à tous les besoins du cœur. Elle est fondée sur une théodicée et une anthropologie spiritualistes, sur ces dogmes, que la

1. BIBLIOGRAPHIE : Traité des Lois, des Actes humains, de la Conscience, dans les Manuels récents de Théologie ; Janet, *La morale*, 4^e^ édit., Paris, 1894 ; Didiot, *Morale surnaturelle fondamentale*. Paris, 1896 ; Piat, *Destinée de l'homme*, Paris, 1898 ; Farges, *La liberté et le devoir*, Paris, 1902 ; Désers, *La morale dans ses principes*, Paris, 1905 ; d'Hulst, *Conférences de Notre-Dame*, Carême de 1891, Paris, 1903 ; Janvier, *Conférences de Notre-Dame*, Carême de 1903 et 1904.

raison se démontre, l'existence d'un Dieu personnel, la spiritualité et l'immortalité de l'âme. Examinons d'abord ses éléments constitutifs.

I. Dieu et sa gloire extérieure. — 1. *Dieu a créé librement.* Dieu n'a pu être poussé par aucune nécessité de nature à agir *ad extra* (1) ; car, même sans la création, il n'en aurait pas moins été tout ce qu'il est, l'Etre infini, souverainement parfait et totalement heureux dans son essence ; il a donc été libre de manifester extérieurement sa toute-puissance, sa sagesse et sa bonté.

2. *Dieu a créé sagement.* Du moment qu'il n'était pas obligé de créer, il n'a pu, en s'y décidant, qu'agir conformément à sa nature d'Etre parfait ; et parce qu'il est la Raison par essence, il a eu nécessairement un but, il a dû concevoir le monde d'après un plan réfléchi et l'ordonner, dans tout son ensemble et dans chacun de ses détails, en vue du but qu'il s'était proposé. Il est tout à la fois la cause exemplaire, la cause efficiente et la cause finale de la création, et l'univers n'est autre chose que la réalisation extérieure et harmonieuse de ses desseins éternels. Différents êtres y apparaissent, supérieurs les uns aux autres, dans un enchaînement gradué, chacun avec une nature distincte, une fin particulière et des moyens appropriés, tous soumis à des lois qui règlent non seulement leurs fonctions individuelles, mais encore leur rôle dans l'ensemble.

3. *Dieu a créé en vue de sa gloire extérieure.* Rien ne manquant, en effet, à sa béatitude essentielle, Dieu n'a pu avoir en vue, dans la création, que sa glorification extérieure, la seule qu'il soit capable de recevoir. C'est donc dire qu'il est nécessairement l'Etre-Fin et que toute créature, chacune à son rang et à sa manière, doit manifester et publier cette gloire. C'est là une vérité d'ordre rationnel (2), clairement affirmée dans l'Ecriture (3),

1. Voir t. II, p. 14 sq. — 2. *Sum. theol.*, Ia IIae, Q. LXV, a. 2 ; Cf. S. Bonaventure, In II sent., dict. 1, p. 2, a. 2, q. 1 ; dist. 16, a. 1, q. 1. — 3. Cf. *Sap.*, V, 18-24.

enseignée par les Pères et les Docteurs, définie par le concile du Vatican (1) : toute créature, et par conséquent l'homme, a pour but de manifester la gloire extérieure de Dieu.

Mais comment et de quelle manière ? Nécessairement de la manière voulue par Dieu, car il est le maître absolu de son œuvre ; et ce mode doit être cherché et trouvé dans la nature, la fin, les moyens et les lois qu'il lui a plu de fixer. Or, parmi les êtres créés, les uns sont dépourvus de raison : ceux-là, sans le savoir, vont à leur fin particulière et contribuent à la glorification extérieure de Dieu d'une manière inconsciente, selon des lois inéluctables, auxquelles ils ne sauraient se soustraire ; mais cela suffit, quant à eux, pour bien remplir leur office.

Tel n'est pas assurément le cas de l'homme ; car l'homme, parce qu'il est doué d'intelligence et de volonté, forme comme un empire dans un empire ; il occupe le premier rang parmi les êtres visibles ; il les dépasse tous par sa nature et par sa fin ; par là même il doit avoir une loi particulière pour procurer, en connaissance de cause, et non comme les êtres privés de raison, la gloire extérieure de Dieu ; sa loi sera morale et non pas nécessitante, c'est-à-dire conforme à sa nature d'être raisonnable et libre ; en l'accomplissant fidèlement, il atteindra sa fin dernière et glorifiera Dieu ; en la violant, au contraire, il n'atteindra pas sa fin, mais il n'en contribuera pas moins, par le châtiment qu'il aura mérité, à faire éclater la souveraine justice de Dieu. Aussi, pour connaître la loi morale, faut-il savoir quelle est la fin dernière de l'homme, quelle est sa nature et quels sont les moyens dont il dispose.

1. *Const. Dei Filius*, cap. 1 et canon 5 ; Denzinger, n. 1783 (1632), 1805 (1652). *Nota bene* : jusqu'ici, dans les quatre premiers volumes, l'*Enchiridion Symbolorum* de Denzinger a été cité d'après la neuvième édition ; désormais nous le citerons d'après la dixième, donnée par le P. Bannwart, à Fribourg-en-Brisgau, en 1908, en ayant soin de mettre entre parenthèses, quand il y aura lieu, le numéro correspondant de la neuvième édition.

II. La fin de l'homme. — 1. *L'homme a une fin: le bonheur.* Il serait étrange tout d'abord que l'homme n'eût pas une fin propre; car l'idée de finalité est inscrite partout et s'impose impérieusement à la raison. Reste à savoir quelle est cette fin qui actionne l'activité intelligente de l'homme. Or, c'est un fait d'expérience intime, aussi certain qu'universel, que l'homme aspire de toutes les puissances de son être à la possession d'un bien tel qu'il y trouve son épanouissement complet et sa pleine félicité : il désire le bonheur, il veut être heureux, il ne veut que cela et tout le reste pour cela.

2. *Mais ce bonheur ne se trouve pas dans les biens créés et finis.* Ces biens, en effet, sont extérieurs ou intérieurs ; ni les uns ni les autres, comme le prouvent l'expérience et le bon sens, ne sont capables d'assouvir la soif insatiable de bonheur qui caractérise l'homme. Parmi les biens extérieurs, les uns regardent le corps, les richesses par exemple, mais ils ne sont qu'un moyen et non un but ; les autres concernent l'esprit, comme les honneurs, la renommée, la gloire et la puissance ; mais, outre qu'ils peuvent échoir aux pires des hommes comme aux meilleurs, ils comportent des aléas, n'atteignent pas l'intime de l'âme et sont regardés même par ceux qui en jouissent fortuitement comme insuffisants à leur ambition. Quant aux biens intérieurs, ni ceux du corps, tels que la santé, la force, la volupté, parce qu'ils n'intéressent que la partie la moins noble de l'homme, ni même ceux de l'âme, quoique supérieurs, comme l'acuité de l'intelligence et la rectitude de la volonté, parce qu'ils accusent une indigence native, qui oblige l'homme à s'alimenter au dehors à la source du vrai et du bien, ne sauraient constituer la fin suprême de l'homme, sa perfection, sa félicité.

3. *Dieu seul, le souverain Bien, assure le bonheur du l'homme.* C'est en Dieu seul, en effet, Vérité absolue et Bien par essence, que l'homme peut trouver la perfection de son être, la pleine satisfaction de ses désirs, le rassa-

siement complet de sa soif de bonheur : Dieu connu autant qu'il peut l'être par l'intelligence, Dieu possédé et goûté en égale proportion par la volonté, non certes par la fusion ou la confusion de la personne ou de la substance humaine avec la personne ou la substance divine, chose impossible, mais par un acte vivant, conscient et permanent de vision et d'amour, qui se saisisse de Dieu, s'en empare et se l'approprie en quelque sorte pour en jouir sans fin dans le repos béatifiant de cette vision pleine d'amour, qui se trouve être en même temps la glorification extérieure par excellence de Dieu (1).

III. Nature de l'homme. — 1. *L'homme a deux facultés : l'intelligence et la volonté* ; c'est ce qui le caractérise et le place en quelque sorte hors rang dans la série des êtres visibles. Par son intelligence, il va au vrai. Spontanément, sans besoin d'enquête ou de raisonnement, dès que les termes lui en sont connus, il saisit la vérité des premiers principes dans l'ordre spéculatif et dans l'ordre pratique. Ces derniers : il faut faire le bien, éviter le mal, obéir à Dieu, etc., sont les principes du droit naturel, d'où découlent toutes les obligations morales ; ils sont

1. La question morale préoccupe beaucoup nos contemporains, comme la plupart ne veulent pas de la morale religieuse et surtout catholique, ils ont essayé d'en constituer une. Depuis une dizaine d'années, ils se réunissent dans une sorte de petit concile laïque, à Paris, pour soumettre à l'examen et à la critique de leurs pairs le résultat de leurs travaux. A quoi ont-ils abouti jusqu'ici ? A des discussions fort intéressantes sans doute, où l'on a fait passer au crible les systèmes proposés. Inutile de dire que l'accord n'existe point entre eux, et qu'il n'est pas à la veille de se réaliser. Ce n'est pas faute de bonne volonté, ni de travail, ni d'efforts, ni de savoir, mais à cause d'un parti-pris irréductible contre tout ce qui touche à la religion et au catholicisme et en faveur d'une morale exclusivement laïque, qu'ils donnent le spectacle fort instructif des dissentiments les plus profonds, et surtout de l'impuissance la plus radicale à dresser un système qui tienne debout et soit complet ou efficace.

pour l'action ce que les principes spéculatifs sont à la spéculation. Ils relèvent de ce que saint Thomas appelle la *syndérèse* (1), c'est-à-dire de cette disposition naturelle de la raison, de cette facilité primesautière de l'esprit, qui se prononce instantanément, à la seule lumière qu'ils portent en eux, sur leur valeur morale et sur leur force directrice dans toutes les conclusions d'ordre pratique.

2. *L'homme possède une conscience.* A côté de cette syndérèse ou de cette tendance innée et sous sa direction, l'homme a de quoi se guider dans la vie, c'est la conscience. Celle-ci, dans son sens propre, est un acte de la puissance de connaître, se prononçant, au sujet de telle action déterminée, sur sa moralité, tantôt, avant d'agir, pour la permettre, la conseiller, l'ordonner ou l'interdire, tantôt, lorsque l'action a été faite quand elle n'aurait pas dû l'être ou lorsqu'elle a été omise alors qu'elle aurait dû être accomplie, pour nous blâmer et nous reprendre, tantôt enfin, quand tout s'est passé selon l'ordre et la raison, pour nous approuver et nous louer. C'est que l'homme est responsable.

3. *Quoique dépendant, l'homme est libre.* Il ne s'applique pas seulement au vrai par l'intelligence, il va encore au bien par sa volonté ; mais il ne peut pas ne pas vouloir le bien général, le bien suprême, puisqu'il est fait pour le bonheur, et que le bonheur le meut nécessairement. Sans cette motion première, voulue de Dieu et imposée à sa nature, il ne pourrait rien vouloir, car sa volonté ne saurait passer seule de la puissance à l'acte. Ce n'est qu'une fois mise en branle par Dieu vers le bien général, qu'elle se meut et se détermine elle-même, toujours avec le concours indispensable de Dieu, vers tel ou tel bien particulier. Et ici encore, elle dépend de la raison, car on ne peut vouloir que ce que l'on connaît. Si donc la raison lui présente un objet comme étant le bien absolu, elle s'y porte nécessairement ; mais si l'objet présenté par l'intelligence n'offre pas la raison totale de

1. *Sum. theol.*, I, Q. LXXIX, a. 12.

bien, elle n'est pas nécessitée à le vouloir, elle peut l'accepter ou le repousser, elle est libre. La volonté ne se décide pas sans une raison suffisante, mais elle n'est pas à la merci des motifs et ne ressemble pas au fléau d'une balance, qui penche toujours du côté du poids le plus lourd ; elle est une puissance intellectuelle, un « appétit raisonnable, » qui requiert nécessairement un jugement pratique de la raison, mais qui arrête son choix, non sur le motif qui en soi est peut-être le meilleur, mais sur celui auquel elle donne sa préférence et qu'elle estime suffisant ; car, sous sa pression, l'intelligence aurait pu chercher d'autres biens, d'autres motifs, et la marge est assez grande entre les biens particuliers et le bien suprême pour permettre d'en trouver de meilleurs les uns que les autres. Mais non, la volonté ne laisse pas la raison chercher indéfiniment ; d'autorité, elle s'en tient à tel ou tel bien que la raison lui présente, à tel ou tel motif qu'elle lui donne (1) ; c'est elle, la volonté, qui donne

1. Le libre arbitre, dit saint Thomas, *De veritate*, Q. 24, a. 6, est la puissance qui fait que l'homme peut juger librement. Or, dire qu'une chose est le principe d'un acte selon qu'il est fait de telle manière, n'est pas affirmer que cette chose soit le principe de cet acte considéré purement et simplement. Dire, par exemple, que la grammaire est l'art de parler correctement, n'est pas dire qu'elle soit purement et simplement la science du fait de parler ; l'homme parle même sans connaître la grammaire ; mais c'est dire qu'elle est le principe de la correction dans le langage. De même, quand on parle de la puissance qui fait juger librement, on ne désigne pas celle qui fait juger purement et simplement, chose qui est le propre de la raison, mais celle qui fait la liberté dans le jugement ou le jugement libre, et ceci est le propre de la volonté. Il y a donc, remarque le P. Pègues, *Comm. franc. de la Somme*, Toulouse, 1909, t. IV, p. 599, dans ce jugement libre qui est par excellence l'acte du libre arbitre, un élément de connaissance et un élément d'appétition. C'est sans doute la raison qui juge et qui, par la sentence qu'elle porte, arrête définitivement l'enquête et permet de passer au choix du moyen cherché et à sa réalisation ; mais que la raison s'arrête ainsi, alors qu'elle pourrait continuer de chercher encore, ce qui constitue précisément la raison de

au jugement pratique sa force victorieuse. Comment et pourquoi ? C'est là sans doute un mystère difficile à pénétrer, mais c'est un fait de sens intime, dont chacun a conscience, qu'il faut bien admettre et qu'il n'est pas possible de nier.

Chaque jour et à chaque instant, l'homme réfléchit, délibère, se résout et agit, tout en sachant fort bien qu'il aurait pu faire autrement ; il se décide pour tel parti de préférence à tel autre, sans y être forcé ; pendant qu'il exécute sa propre décision, il sent qu'il peut à son gré la poursuivre ou l'abandonner ; et quand l'acte est accompli, il ne peut pas ne pas l'apprécier à sa juste valeur ; s'il le juge bon, il en ressent une satisfaction intime et il l'approuve ; s'il le croit mauvais, il en éprouve un sentiment d'inquiétude et de reproche et il le condamne. Pourquoi ? Parce qu'il se sent libre, donc responsable. La liberté, c'est là son trait distinctif, son caractère propre ; mais elle n'est point partout en lui ; « elle habite les hauteurs que la raison éclaire et où Dieu peut faire luire aussi, quand il lui plaît, les clartés supérieures de la foi. Plus bas, dans la région sensible, c'est le domaine des impressions passives et des réactions fatales. La liberté n'y pénètre pas pour prévenir les sensations ou anéantir l'appétit ; elle intervient de haut, elle descend de son trône pour porter des ordres, non pour en recevoir ; elle visite l'être sensible, non pour se conformer avec lui, mais pour le régir ; elle s'approche de l'homme animal,

liberté dans le jugement ou la sentence, cela provient de ce que la faculté appétitive, la volonté, en acceptant le moyen proposé, alors qu'elle pourrait le refuser et obliger la raison à chercher encore, fixe elle-même et termine le conseil ou l'enquête. Si bien qu'en vérité c'est toujours le dernier jugement pratique que suit la volonté ; mais que ce jugement soit le dernier pratiquement, c'est elle, la volonté, qui le fait par son acceptation. Du même coup, se trouve ruinée la plus grande des objections formulée par le déterminisme intellectuel contre le libre arbitre. Il y a, sans aucun doute, une réelle détermination dans tout acte libre ; c'est en vertu d'un motif déterminé que l'agent libre choisit ; mais la détermination de ce motif est son œuvre propre, sa marque caractéristique.

non pour subir ses exigences, mais pour lui imposer celles de l'esprit (1). » La liberté a donc un rôle capital dans la vie humaine ; bien employée, elle conduit l'homme à la conquête de sa fin dernière ; mal employée, elle le jette dans le désordre et le prive du bonheur pour lequel il est fait. Est-ce à dire qu'elle soit complètement autonome et sans autre règle qu'elle même ? Non certes ; car, de toute nécessité et comme toute chose créée par Dieu, elle doit être ordonnée, et ordonnée conformément à sa nature, donc d'une manière différente de celle qui régit les êtres dépourvus de raison, c'est-à-dire par une loi morale.

IV. La loi morale. — 1. *L'homme libre est soumis à une loi.* « En créant les natures, la Sagesse infinie leur a assigné des fins proportionnées, les a douées de facultés capables de les mener à la conquête de ces fins, a mis à leur disposition les objets utiles ou nécessaires à l'exercice de ces facultés dans leur ascension vers la perfection. De sorte que la Raison éternelle a établi l'ordre des essences et, en conformité avec l'ordre des essences, l'ordre des fins, puis l'ordre des facultés et des mouvements ; puis, répondant à l'ordre des facultés, des mouvements, des natures et des fins, l'ordre des objets et des êtres par lesquels il faut passer, comme par les degrés d'une échelle sacrée, pour arriver à la consommation absolue. C'est donc cet art suprême, cette intelligence souveraine qui décident en dernière analyse du chemin que chaque créature doit prendre pour arriver au but marqué. D'où il suit que la raison humaine ne fait la loi à la liberté que dans la mesure où elle promulgue en nous, elle notifie à notre âme la loi et l'ordre de la Raison éternelle, ordre que par son propre travail, par le secours des intelligences supérieures à elle-même, ou

1. d'Hulst, *Conf. de N. D.*, Carême de 1891, Paris, 1903, p. 138.

par la révélation de la vérité première, elle découvre dans la réalité naturelle ou surnaturelle qui remplit le monde...

« La règle de notre liberté, c'est la raison, mais la raison saine, mais la raison droite, mais la raison d'accord avec ce qui est, c'est-à-dire éclairée par la vérité, miroir fidèle et resplendissant de cet ordre admirable qui resplendit dans les choses, la raison présentant le vrai bien, qu'elle connaît, et par dessus tout, la raison, le vrai, le bien conformes à cette perfection de bonté et de beauté qui se nomment l'idéal divin. L'idéal divin, voilà la vraie règle qui communique aux autres règles leur autorité, car les autres règles ne commandent que dans la mesure où elles sont un rayonnement de ce pouvoir suprême qui est en Dieu. Nous voilà encore revenus à Dieu. Oh ! dans la morale de la sagesse comme dans la morale de l'Evangile, il est impossible de faire un pas sans le rencontrer : il est partout. Si nous cherchons la fin dernière, c'est Lui ; si nous cherchons le moteur tout puissant et souverainement délié de notre liberté, c'est encore Lui ; si nous cherchons la loi vivante, c'est toujours Lui. Il est au principe, au milieu et au terme de notre être, comme de nos efforts, de nos vertus et de notre liberté.

« Nous nous mouvons de l'Infini à l'Infini, et, sous la direction de l'Infini, de l'Infini qui nous pousse à l'Infini qui nous attire, et sous l'Infini qui nous maintient dans la sphère du bien que nous devons traverser pour arriver au bonheur. En dehors de lui, rien n'est assez puissant pour nous mouvoir, rien n'est assez grand pour nous satisfaire, rien n'est assez haut pour nous commander, car, en dehors de lui, rien n'a été assez grand pour nous créer.

« Ainsi donc la raison règle la volonté, les choses règlent la raison, et la sagesse éternelle est la règle créatrice des choses. De sorte qu'en dernier ressort notre vie morale et libre n'a de loi que dans la Raison suprême, la Raison divine et éternelle. La nature, la révélation, la raison individuelle, la loi ne tiennent notre liberté que

dans la mesure où elles nous traduisent en une expression saisissable cette loi souveraine. Puisque, comme tous les êtres, nous sommes obligés d'accepter une loi, pouvions-nous aller la chercher dans un monde plus haut et plus lumineux que la Raison divine, la Raison par essence et la Sagesse infinie ? Il y a une règle ; elle a une valeur, parce qu'elle est conforme à l'ordre des choses ; une valeur éternelle, car les essences sont immuables et éternelles ; une valeur souveraine, car elle atteint le pouvoir absolu de Dieu (1). »

2. *La règle de l'homme, c'est le devoir.* « La vraie liberté humaine, la liberté dans son grand sens, consiste à pouvoir préférer le bien au mal. A ce pouvoir est lié inséparablement le devoir de choisir le bien. Et voilà la morale fondée. Le libre arbitre la commence ; l'obligation l'achève. Si je n'étais pas libre, le devoir ne m'atteindrait pas. Si le devoir n'existait pas, ma liberté se perdrait dans le vide (2). » Mais le devoir, parce qu'il s'impose à un être libre, ne ressemble pas à la loi qui régit les êtres sans raison : il oblige, il ne force pas. « Qui dit devoir, obligation, dit à la fois deux choses en apparence inconciliables : nécessité et contingence. Nécessité : il faut adorer Dieu ; il faut respecter la vie, les biens, l'honneur de son semblable. Contingence : je puis refuser à Dieu mon hommage ; je puis tuer, dépouiller, diffamer l'homme que je n'aime pas. La synthèse de ces deux termes opposés constitue la moralité. Une nécessité qui admet dans le sujet le pouvoir de s'y soustraire, est une nécessité morale. Dans l'ordre physique, vous ne trouverez rien de pareil. Pourquoi ? Parce que la liberté manque. Si la pierre qui tombe avait le pouvoir de s'arrêter au milieu de sa chute, la loi de gravitation n'existerait pas. Une seule résistance constatée suffirait à détruire la prétendue nécessité. Dans l'ordre moral, c'est tout autre chose : la loi de la volonté est de préférer le bien ; parce qu'elle est libre, la volonté peut frustrer la loi ; mais ses révoltes ne

1. Janvier, *Conf. de N.-D.*, Carême de 1904, cinquième conférence. — 2. d'Hulst, *Conf. de N.-D.*, Carême de 1891, Paris, 1903, p. 143.

peuvent rien pour l'abolir. Après mille refus de service, elle n'a pas entamé le devoir ; il reste ce qu'il était, il redit son commandement, il revendique l'obéissance, il demeure solidaire de l'ordre éternel. On pourrait comparer la nécessité physique à une barrière rigide, de fer ou de bois : tant qu'elle subsiste, vous ne pouvez la forcer ; si vous passez outre, c'est qu'elle est abattue ou brisée. Le devoir, l'obligation morale, c'est une barrière aussi, mais une barrière éthérée : vous pouvez la traverser comme on traverse un rayon de soleil. Sa ligne éclatante vous trace nettement la limite qu'il ne faut pas franchir ; si vous la violez, elle vous laisse passer, mais, derrière vous, elle se referme et continue de marquer entre le bien et le mal une frontière de lumière (1). »

3. *Le fondement du devoir, c'est Dieu.* Il y a un ordre idéal des actes raisonnables, c'est celui qui veut que le moyen soit rapporté à la fin, la fin secondaire à la fin supérieure, et toutes les fins à la fin dernière. « Renverser cet ordre, préférer le moyen à la fin, se constituer une fin dernière inférieure à celle pour laquelle on est fait, c'est violer la loi de l'être, c'est pécher (2). » Car les fins sont voulues et réglées par Dieu, hiérarchisées entre elles et aboutissant finalement à Dieu, terme de tout ce qui devient comme il est le type et la cause de tout ce qui est. Et c'est Dieu qui justifie le caractère obligatoire du devoir: « En Dieu, toutes les essenses trouvent leur support, toutes les existences, leur origine.. Quand il crée, c'est pour réaliser hors de lui ce qu'il voit en lui-même. Et comme la pensée divine est la raison de l'ordre, la volonté divine est la cause qui l'actualise. Dieu veut que l'ordre soit respecté; Dieu fait prévaloir cette volonté par la contrainte dans la création inférieure ; dans le domaine du libre arbitre, il entend qu'elle se fasse obéir par l'intimation du devoir. Si donc vous me demandez: le fondement de l'obligation morale est-il une raison ou un précepte ? Je répondrai : c'est d'abord une raison, car un précepte sans raison serait un caprice, une tyrannie ; c'est une raison éternelle, car le devoir est de tous les temps,

1, D'Hulst, p. 145-146. — 2. *Ibid., loc. cit.*, p. 150.

il est antérieur au temps ; mais cette raison idéale est mise en rapport avec moi par une volonté vivante et souveraine qui m'intime la loi. L'entendement divin, lieu des essences, est la source du devoir ; le vouloir divin, principe des existences, est l'agent efficace qui me place, en me créant, sous la domination du devoir (1). »

4. *Le devoir a pour caractère d'être une chose due*, un *debitum*, comme a dit saint Thomas (2). C'est une dette, ce qui implique un créancier et un débiteur ; un créancier qui a donné ou prêté, en gardant la souveraine maîtrise de son bien ; un débiteur qui n'est qu'un détenteur responsable, obligé par conséquent de reconnaître et d'acquitter sa dette envers son créancier. Or, l'homme est ce débiteur-né vis-à-vis de Dieu ; créature, il dépend de son Créateur, il est sous son autorité ; il a l'intelligence pour constater sa dépendance étroite ; il a la liberté pour se soumettre et obéir. Son refus, toutours possible, ne détruit pas la relation nécessaire dans laquelle il se trouve par rapport à Dieu ; sa soumission est un acte raisonnable, conforme à l'ordre, l'acquittement d'une dette parfaitement justifiée.

V. La sanction. — 1. *Nécessité d'une sanction.* C'est parce qu'il est libre et que librement il obéit ou désobéit à la règle du devoir, que l'homme doit être soumis à une sanction de sa conduite. Il y a là toute une série d'idées qui s'appellent et s'impliquent : « De la liberté au devoir, du devoir à la responsabilité, de la responsabilité au mérite, du mérite à la sanction, l'enchaînement ne se laisse pas rompre (3). » Si je suis libre, je puis être obligé ; si je suis obligé, je suis responsable ; si je suis responsable, je mérite ou je démérite ; si je mérite, je dois être récompensé ; si je démérite, je dois être

1. D'Hulst, *loc. cit.*, p. 154. — 2. *Sum. theol.*, IIª IIᵃᵉ, Q. XLIV, a. 1. — 3. D'Hulst, *loc. cit.*, p. 183.

puni. Ainsi le veut la notion de justice distributive : l'observation fidèle de la loi me rend créancier à mon tour et me donne droit à la récompense ; la violation de la loi me rend débiteur à un titre nouveau et me soumet au châtiment.

La sanction n'est pas simplement, vis-à-vis de la loi, dans le rapport des moyens à la fin, c'est-à-dire quelque chose d'extérieur à la loi elle-même pour en assurer l'exécution, mais dans le rapport de conséquence à principe ; car ce n'est point *pour* que la loi s'accomplisse que la sanction doit exister, mais une sanction s'impose *parce que* la loi a été obéie ou violée. Reste à savoir quelle est cette sanction et quand elle s'applique dans toute sa rigueur. De toute évidence, elle se déduit de la nature même de l'homme et aussi de celle de Dieu, et elle dépasse, quant à son application, les bornes étroites de la vie terrestre, pour être vraiment efficace et complète.

2. *Nécessité d'une sanction d'outre-tombe.* Assurément, la vie présente comporte, dans la conscience, une sanction intime, par la joie ou le remords qui suit nos actes, et, dans l'opinion, une sanction extérieure, par l'estime ou le blâme de nos semblables, et même parfois, dans la société, une sanction légale qui réprime certains crimes. Mais combien tout cela est insuffisant ! Et quel scandale, ou plutôt quelle injustice criante, n'offrirait pas le monde présent, s'il était l'unique lieu où le mérite et le démérite, la vertu et le vice, devaient recevoir la légitime sanction qui leur revient ! Que d'honnêtes gens maltraités et malheureux ! Que de coquins favorisés par la fortune et jouissant insolemment de leurs méfaits !

Or, « on n'empêchera pas la conscience humaine de crier que le bonheur sans la vertu est un bonheur volé ; que la vertu sans le bonheur est une vertu frustrée ; que

la fortune de l'impie est un larcin commis sur la destinée ; que l'infortune du juste est une créance qui fait Dieu son débiteur. La conscience crie tout cela, et toutes les religions le répètent, et, après les religions, la grande moitié des philosophes. C'est quelque chose qu'un tel témoignage, et il faut beaucoup d'audace pour le récuser (1). »

Non, la vie présente, au point de vue de la justice distributive, ne met pas les choses au point ; nécessairement, c'est à la vie future qu'il appartiendra de rétablir l'équilibre rompu ou mieux d'instituer pour l'éternité les compensations nécessaires.

3. *La vie future consacrera l'état moral de l'homme au moment de sa mort.* En effet, au seul point de vue philosophique et abstraction faite de la Révélation, les sanctions de la vie future ne peuvent être que la conséquence inévitable de l'état dans lequel l'âme se trouve librement placée, au dernier moment de sa vie terrestre, par rapport à l'ordre éternel. Tant mieux, si, par sa fidélité à la loi du devoir, l'homme se trouve alors conforme à la volonté divine : il meurt dans l'ordre, et il est créancier du Juge suprême. Mais si, au contraire, il meurt infidèle à la loi morale, il reste débiteur. La justice veut que le premier, atteignant régulièrement sa fin dernière, jouisse pour toujours du bonheur parfait, et que le second, qui a délibérément refusé de remplir son devoir, subisse le juste châtiment de sa désobéissance ; dans l'un et l'autre cas, c'est finalement le triomphe nécessaire de l'ordre.

Pourquoi Dieu m'a-t-il créé, demande Mgr d'Hulst ? « Est-ce pour se jouer de moi, pour me livrer sans but aux aventures de ma liberté défaillante ? Non, il m'a créé pour me rendre heureux. Comme tous les êtres vivants, je suis fait pour vivre ; mais, à la différence des

1. d'Hulst, *loc. cit.*, p. 185.

vivants inférieurs, ma vie, par ses sommets, confine aux régions éternelles. J'entrevois, je désire ce qui demeure, ce qui déborde le temps et l'espace, ce qui n'a ni fin, ni bornes. J'aspire au souverain Bien. Si j'étais impuissant à le saisir jamais, alors on verrait cette chose impossible : par ma raison qui conçoit l'Infini, par mon cœur qui l'appelle, je serais plus grand que ma destinée. Mais non : le Bien suprême n'est pas inaccessible. Pour y tendre, Dieu m'a fait libre. En me rendant capable de comparer les biens, il m'a mis à même de préférer le meilleur.

« Si j'observe cette loi de mon être ; si, discernant le souverain Bien sous les ombres qui le recouvrent, parmi les faux biens qui lui disputent mes regards et mon cœur, je fais, au travers des luttes tragiques de la passion et du devoir, ce choix honorable et courageux, croyez-vous que Dieu pourra me refuser la possession du trésor que j'aurai choisi ? Quand l'épreuve sera finie, quand j'en serai sorti vainqueur, je n'aurais pas droit à persévérer sous la forme du bonheur dans cette volonté droite qui s'est affirmée sous la forme de l'effort ? Mais Dieu ne serait plus Dieu ; mais il m'aurait tendu un piège ! Il m'aurait dit : sacrifie-toi pour l'invisible, et maintenant il me dirait : tu t'es sacrifié pour une chimère. Ce n'est pas seulement odieux, cela, c'est absurde. Niez Dieu, ou reconnaissez qu'il ne peut pas se soustraire à l'embrassement de l'âme qui l'a préféré à toutes choses.

« Et reconnaissez pareillement qu'il ne peut pas s'imposer à l'âme qui le repousse. Sans doute, les inconséquences, les faiblesses d une volonté chancelante appellent l'indulgence, la miséricorde. Dieu donc sera patient; mais quand la mort viendra clore l'ère des destinées changeantes, il faudra que, du moins à cette heure suprême, l'âme dédaigneuse de souverain Bien reconnaisse son erreur, la pleure, la rétracte, et accorde enfin au vrai Dieu la préférence qu'elle a follement prodiguée aux idoles de chair ou aux idoles d'argent. Si non, quand elle pénètrera au pays de l'immuable, où voulez-vous qu'elle trouve le bonheur ? Il n'y en a plus d'autre que la possession de Dieu. De ce bonheur promis, elle n'a pas voulu ; elle n'est plus en état de le choisir, elle en sera

privée tant que durera son impuissance ; et parce que l'impuissance de mieux vouloir durera toujours, la privation sera éternelle (1). »

4. *La sanction est le point d'arrivée de la liberté morale.* « Vous le voyez, la sanction morale, la récompense ou le châtiment, ce n'est pas quelque chose d'accessoire qui vient s'adapter du dehors à la volonté vertueuse ou coupable ; ce n'est pas le caprice bienfaisant ou cruel d'un maître qui caresse ou qui frappe ; la sanction morale, c'est le point d'arrivée de la liberté morale, c'est la fin de l'épreuve et la fixation de l'être responsable dans la condition qu'il a choisie. C'est quelque chose de plus absolu, s'il se peut, que la justice, c'est l'inexorable logique de la volonté, c'est un rapport d'idendité entre la conduite, qui est un choix, et la destinée, qui est l'objet de ce choix (2). »

5. *La sanction morale est d'ordre absolu.* Sans nul doute, la sanction peut être utile pour appuyer le devoir, mais elle ne le constitue pas. Sa raison « est absolue comme celle du devoir. Dieu se doit à lui-même de fixer dans le bonheur la volonté qui s'est fixée dans le bien, de refuser le bonheur à la volonté qui a refusé le bien. Et pourquoi ? Parce que le bonheur et le bien, c'est une même chose. Ici-bas, tant que dure l'épreuve du libre arbitre, ces deux aspects du désirable peuvent être séparés ; nous pouvons chercher le bonheur ailleurs que dans le bien ; le bien peut se vendre à nous au prix de ce qui semblait être le bonheur. Mais quand les voiles seront tombés, quand les ombres seront dissipées, la séparation, la distinction même deviendra impossible ; le Bien se montrera tel qu'il est, source unique de béatitude : vertu et félicité, vice et misère se confondront pour toujours (3). »

VI. **Conclusion.** — Telle est la morale traditionnelle, portée à sa perfection par le Christ et enseignée par le catholicisme ; c'est un système rigoureusement lié où, de la base au faîte, tout se

1. D'Hulst, *loc. cit.*, p. 187-189. — 2. *Ibid.*, p. 189. — 3. *Ibid.*, p. 199

tient et tout se commande dans un ordre logique que rien ne saurait entamer ni ébranler ; en nier l'un des éléments essentiels et constitutifs, ce serait du même coup miner tout l'édifice. Dieu en tête et à l'origine, comme cause exemplaire qui fixe les essences et les natures, comme cause efficiente qui les fait ensuite passer à l'existence ; Dieu d'un bout à l'autre de son œuvre, dans l'espace et dans la durée, comme raison et ordre suprême qui, par un concours incessant et des lois appropriées, respectueuses en particulier de la liberté humaine, conduit et gouverne sagement le monde et l'humanité. Dieu au terme, comme cause finale, qui rapporte tout à soi.

Et au-dessous de Dieu, sous la nécessaire dépendance de Dieu, l'homme en tête des êtres visibles ; l'homme libre parce qu'il est intelligent ; l'homme responsable de ses actes, soumis à la loi morale, capable d'atteindre sa fin dernière et l'atteignant par l'accomplissement fidèle de ses devoirs, mais capable aussi, par son infidélité, de ne l'atteindre jamais ; l'homme portant, dès l'origine, gravée dans son cœur la règle de sa moralité ; règle indéniable, certaine, ferme, autorisée, constante, universelle, souveraine, à la fois divine et humaine ; règle écrite ensuite sur des tables de pierre ; règle perfectionnée définitivement par le Christ, et, depuis, intégralement enseignée et maintenue par l'Eglise catholique, à l'encontre des incertitudes, des insuffisances de la morale religieuse dans l'antiquité, et en opposition avec les sophismes, les contradictions des différentes morales philosophiques ; règle pleinement efficace, car elle va jusqu'au bout des exigences du bien et ne sait point pactiser avec le mal ; règle enfin, comme en fait foi l'histoire et comme le constatent eux-mêmes ceux qui n'en veulent pas, d'une incomparable fécondité sur les individus et

les sociétés qui en ont vécu et qui en vivent encore : voilà bien, dans ses éléments essentiels, la morale chrétienne.

II. Objections contre la morale chrétienne

I. Observation préliminaire. — On connaît cette page célèbre de Taine : « Aujourd'hui, après dix-huit siècles, le christianime est encore pour quatre cents millions de créatures humaines, l'organe spirituel, la grande paire d'ailes indispensable pour soulever l'homme au-dessus de lui-même... Toujours et partout, depuis depuis dix-huit cents ans, sitôt que ces ailes défaillent ou qu'on les casse, les mœurs publiques et privées se dégradent. En Italie pendant la Renaissance, en Angleterre sous la Restauration, en France sous la Convention et le Directoire, on a vu l'homme se refaire païen comme au premier siècle. Du même coup il se retrouvait tel qu'aux temps d'Auguste et de Tibère, c'est-à-dire voluptueux et dur. Il abusait des autres et de lui-même. L'égoïsme brutal ou calculateur avait pris l'ascendant. La cruauté ou la sensualité s'étalaient. La société devenait un coupe-gorges et un mauvais lieu. Quand on s'est donné ce spectacle de près, on peut évaluer l'apport du christianisme dans nos sociétés modernes. Ni la raison philosophique, ni la culture artistique et littéraire, aucun gouvernement ne suffit à le suppléer dans ce service. Il n'y a que lui pour nous retenir sur notre pente natale... et le vieil Evangile... est encore aujourd'hui le meilleur auxiliaire de l'instinct social (1). »

1. *Les origines de la France contemporaine. Le régime moderne*, Paris, 1899, t. III, p. 146.

Le christianisme aurait-il donc cessé tout à coup de rendre ce « service » et d'être cet « auxiliaire » indispensable ? Sa morale, en particulier, serait-elle frappée d'impuissance après avoir rendu tant de services ? On a bien songé pendant quelque temps à la conserver, à cause de sa noblesse, de sa grandeur et de sa pureté, mais à la condition de la détacher du dogme qui la fonde et la soutient ; mais l'entreprise a paru chimérique. La logique voulait qu'à repousser le dogme catholique on repoussât également la morale chrétienne. On ne l'a pas fait cependant sans la couvrir d'éloges et par manière, croyait-on, d'oraison funèbre.

« Ce qu'elle a obtenu des hommes, ce qu'elle leur a donné suffit à la défendre des injustices volontaires et des partis pris inintelligents. Elle a approfondi les âmes, elle les a faites plus délicates et plus pures, elle a contenu la bête impatiente et brutale, elle a opposé à ses désirs immédiats le rêve du paradis et les cauchemars de l'enfer : en liant la béatitude au sacrifice, elle a fait sortir le désintéressement de l'égoïsme même... Si la loi de la vie, qui tôt ou tard se découvre, est de croître pour décroître, de décliner enfin vers les ombres de la mort, quelle doctrine plus précieuse que celle qui donne un sens à la souffrance, qui, au lieu de n'y voir que la défaite de l'animal, y montre l'épreuve de l'homme et la voie du salut ! Quel coup de génie que de rendre la douleur aimable et chère à celui même qui la subit, que d'en faire un don, une sorte de grâce et de privilège, que de découvrir au-delà de l'impuissance apparente du malade, du blessé de la vie, l'action en lui d'une énergie spirituelle qui ne se dépense pas en vain, qui crée quelque chose de positif et de réel dans un monde qu'il n'est pas donné de voir des yeux du corps mais qui est le vrai monde de l'âme !... Elle (la morale chrétienne) a ce grand mérite de n'être pas restée lettre morte, de s'être traduite en sentiments et en actes, d'avoir aidé, consolé, fortifié les hommes qui prenaient au sérieux et cette morale même

et l'ensemble des dogmes qui en sont les fondements nécessaires (1). »

L'auteur même de ce passage, tout en se défendant d'écrire par passion et de faire œuvre de calomnie, n'en dresse pas moins un réquisitoire contre la morale chrétienne (2). Il n'est qu'un écho des reproches plus ou moins fondés que les rationalistes de nos jours lui opposent au nom de l'autonomie humaine, de la science et du progrès social. De telle sorte que la morale chrétienne se trouve condamnée sans appel au tribunal « de la conscience moderne ; » elle a fait son temps et rempli sa fonction ; mais comme elle ne répond plus à l'état d'esprit, aux besoins nouveaux et aux aspirations incoercibles de la société contemporaine, elle doit céder la place et disparaître. Serait-ce donc que l'âme « moderne » ne ressemblerait plus à l'âme « ancienne, » que l'homme aurait changé de nature et

1. Séailles. *Les affirmations de la conscience moderne*, Paris, 1903, p. 49, 51, 52. — 2. En voici un léger aperçu. « Les idées de civilisation et de progrès, étroitement liées par nous à la morale, au développement intégral de l'individu et de la cité, restent étrangères à l'idéal chrétien. » Séailles, *Op. cit.*, p. 59. « L'idée de progrès est désormais l'un des éléments de notre conscience et de notre foi morale. » *Ibid.*, p. 60. « Dans l'ordre politique et social, l'action du christianisme est en quelque sorte négative ; s'il réussit à organiser le couvent, il n'a pas de principes selon lesquels organiser la société laïque. » *Ibid.*, p. 61. « La morale chrétienne, avec sa théorie de l'épreuve et de l'expiation, avec sa séparation radicale de la nature et de l'esprit, avec son rêve de cité céleste, avec ses sanctions éternelles, ne répond plus à notre conception de la destinée humaine. » *Ibid.*, p. 62. « Le christianisme n'a pas réalisé la justice sociale, parce qu'il ne croit ni à sa possibilité ni à sa valeur. » *Ibid.*, p. 67. « Nous n'admettons plus que les prescriptions de la morale soient les commandements d'un législateur divin. » *Ibid.*, p. 69. « L'homme est un être autonome ; il ne subit pas une discipline extérieure que sanctionnent des châtiments redoutables, il se fait sa loi. » *Ibid.*, p. 69.

que la société du XX^e^ siècle diffèrerait essentiellement de celle du XVII^e^, du XIII^e^ ou du VIII^e^ ? Non, évidemment, car les essences restent les mêmes ; mais ce sont des transformations, des changements de surface et purement accidentels, tels qu'il s'en est toujours produit et s'en produira toujours dans l'humanité, mais qui n'atteignent en rien le fond permanent et identique de l'homme. Quelles sont donc, parmi les aspirations nouvelles de l'âme « moderne, » celles qu'on vante et qui réclameraient, avec une orientation nouvelle, une nouvelle morale ?

II. Objections d'ordre général. — 1. *La morale chrétienne n'est pas scientifique ;* elle a le tort de s'appuyer sur un enseignement dogmatique, dont la science n'accepte plus les principes et les articles, parce qu'ils sont invérifiables et inacceptables pour l'esprit ; elle doit donc disparaître avec le dogme catholique. « Ayons donc le courage de le dire, la science ne nie pas seulement les vieux dogmes, c'est la morale chrétienne elle-même, c'est sa conception de la vie qu'elle contredit et qu'elle tend de plus en plus à affaiblir dans les âmes, par cette contradiction même. A l'esprit chrétien s'oppose un esprit nouveau (1). » Et cet esprit nouveau, c'est l'esprit laïque, l'esprit « scientifique, » qui ne juge que de ce qu'il voit, par la méthode positive. En effet, « nous n'admettons plus que la loi morale soit une consigne imposée du dehors, un décret arbitraire proposé par un être qui n'a pas à se justifier devant nous, que nous ne pouvons pas comprendre, auquel nous sommes contraints d'obéir (2). » « Nous ne consentons plus à fonder la morale sur l'inconnu, sur Dieu, sur la vie future, sur ce que nous ne pou-

1. Séailles, *Les affirmations, op. cit.* p. 43. — 2. *Ibid.*, p. 119.

vons que conjecturer... Nous voulons partir de ce que nous savons (1). »

Voilà donc qui est « scientifique ; » ni la foi, ni la morale n'ont droit au même qualificatif, sans doute parce qu'elles sont le produit de l'obscurantisme et que l'Eglise est contraire à la science, dans laquelle elle redoute une rivale et une remplaçante. Nous ne pouvons que mentionner une telle objection, réfutée qu'elle est déjà par ce que nous avons dit tant sur la nature progressive du dogme (2), que sur l'attitude de l'Eglise en face des sciences (3). C'est l'une des calomnies contre laquelle n'a cessé de protester à maintes reprises Léon XIII, et qui ne peut plus se formuler que par parti-pris ou par mauvaise foi.

2. *La morale chrétienne n'est pas sociale.* Autre reproche tout aussi peu fondé que le précédent. Le point de vue social absorbe nos contemporains, dont la « morale est de moins en moins chrétienne parce qu'elle est de plus en plus sociale (4). » Ils reconnaissent à l'Eglise le pouvoir « d'organiser le couvent, » mais nullement celui d'organiser la société civile, ni celui « de réaliser la justice sociale. » Elle s'occupe trop de la perfection de l'individu, et pas assez de celle de la cité. Bref, elle est impuissante à travailler efficacement au progrès social.

On croit rêver en lisant d'aussi audacieuses imputations, quand l'histoire du passé et l'action actuelle de l'Eglise sont la preuve aveuglante du contraire. Sans revenir sur ce que nous avons déjà signalé (5), constatons simplement que la morale chrétienne, par cela seul qu'elle contribue à la perfection des individus, les rend beaucoup plus aptes à remplir tous leurs devoirs dans la famille et dans la société, la famille et la société ne pouvant que profiter de la valeur morale de chacun de leurs membres ; et retenons les secours ou les « services »

1. Séailles, *op. cit.*, p. 104. — 2. Voir t. I, p. 169 sq. — 3. Voir t. I, p. 364 sq. — 4. Séailles, *op. cit.*, p. 56. — 5. Voir t. II, p. 627-632.

nombreux qu'elle n'a jamais cessé et qu'elle ne cesse de rendre encore aujourd'hui aux besoins et, si l'on veut, aux « aspirations » de l'âme contemporaine. Il est trop clair que les émancipés de la foi et les incrédules restent bon gré mal gré tributaires de l'état moral et religieux créé par l'Eglise, et qu'ils en profitent, tout en donnant à croire qu'ils font œuvre nouvelle. L'atmosphère dans laquelle ils vivent, la société pour laquelle ils veulent travailler, sont, en effet, imprégnées de christianisme.

3. *Les aspirations dites modernes.* Elles se sont manifestées sous des formes diverses ; mais elles ne sont ni « modernes » ni étrangères au christianisme. — « *On veut le bonheur;* on le veut dès ici-bas. Le chrétien aussi, et il y travaille autant que les autres par la science, plus que les autres par ces œuvres qui se multiplient chez nous comme à plaisir et font l'admiration de l'étranger. Seulement le chrétien ne borne pas ses espérances à la terre, il croit que cette vie s'achève dans l'au-delà. Et quoi de plus naturel ! Où est celui d'entre nous qui n'a jamais senti qu'il y a, sous le crâne humain,

« Comme un ange enfermé qui sanglote tout bas ? »

« *On prêche de toutes parts la solidarité ;* on nous dit sur tous les tons que chaque citoyen est comme une cellule de l'organisme social, que par suite il jouit du bien qu'il fait au tout et pâtit du mal qu'il lui fait ; et l'on conclut de cette loi de réversibilité que le meilleur pour l'individu c'est de remplir la fonction qui lui revient. La solidarité, le christianisme l'admet et s'en est toujours servi pour porter l'homme au bien. Seulement, au lieu de s'y arrêter, il ajoute le respect de l'ordre social par amour pour Dieu qui est l'exemplaire éternel et le garant souverain de tout ordre ; il y ajoute le dévouement où s'accomplissent à la fois l'homme et la société.

« Depuis la grande Révolution, *on s'est pris d'un bel élan de respect pour la dignité de la personne humaine.* On veut qu'elle ne soit plus traitée comme un instrument ; on la regarde comme un objet sacré, inviolable, intangible. Et c'est bien, pourvu toutefois que l'on n'exagère pas cette idée généreuse jusqu'à rendre tout ordre social radicale-

ment impossible. Mais d'où vient ce sentiment de respect dont notre siècle se vante si fort ? De l'Evangile. Le christianisme est avant tout l'apothéose de la moralité et par là même l'apothéose de la personnalité...

« *On aspire à la pacification universelle ;* on veut supprimer la guerre au nom de la fraternité humaine. Le but est noble et c'est une bien misérable nécessité que celle où nous sommes réduits de fusiller notre semblable, parce qu'il habite de l'autre côté de l'eau. Mais ne soyons pas ingrats jusqu'à l'injustice : rendons à chacun ce qui lui est dû. Qui donc est venu apporter à la terre la doctrine du « Père céleste » et affirmer que tous les hommes, *Græci et Barbari*, en sont les enfants ? Qui a prononcé sur le monde le premier *Pax vobis* ? C'est le Christ. Et l'on peut ajouter sans crainte d'excès que le sentiment d'universelle fraternité qui nous anime et fait effort pour vivre n'est que l'efflorescence historique de sa pensée.

« Il n'est donc aucune grande idée, aucune aspiration généreuse de l'âme moderne, que le christianisme n'ait prévenue ou qu'il ne soit à même de faire sienne en vertu de cette plasticité indéfinie qui est un de ses traits dominants : il enveloppe tout ce que nous avons de grand, et quelque chose de plus qui en fait la force, à savoir la croyance à l'immortalité (1). »

III. La morale chrétienne est une morale intéressée. — 1. *La sanction future qu'elle comporte l'avilit :* tel est le sophisme mis à la mode par Kant. « La majesté du devoir, dit-il (1), n'a rien à faire avec la jouissance de la vie. » Cela revient à dire que l'idée de sanction avilirait la morale, en ferait un calcul, une spéculation, un placement, alors que le devoir doit être accompli pour lui-même, sans considération de bonheur, sous peine de n'être plus

1. M. Piat, *La tradition chrétienne*, dans le *Correspondant*, 10 mai 1905, p. 526-527 — 2. *Critique de la raison pratique*, trad. franç., Paris, 1888, p. 160.

le devoir (1) ; le désintéressement absolu, telle est sa loi, son essence et sa grandeur.

Mais, d'abord, ce désintéressement absolu est-il possible dans la presque totalité des cas et pour tous les hommes en général ? N'est-il pas plutôt contraire à la nature même de l'homme et à l'ordre des choses ? Entre la vertu et le bonheur, la pratique du bien et la joie morale une relation existe, nécessaire et indépendante de nous. Aris-

1. Ce sophisme de Kant se retrouve, on le comprend, dans tous les manuels de morale laïque ou scientifique. Renan lui-même ne l'a pas dédaigné. Le chrétien, dit-on, pratique dans un but égoïste ; sa morale est un placement à gros intérêts, un utilitarisme qui ne s'avoue pas ou qui s'ignore, grâce à quoi il n'y a plus de désintéressement absolu, ni respect pur du devoir, ni même de morale à proprement parler, rien que des calculs d'agents de change. Cela n'a pas empêché Renan lui-même d'être un utilitariste à sa façon. « Pour moi, a-t-il écrit, *Dialogues philosophiques*, p. 142, je ne réclame pas l'immortalité, mais je voudrais deux choses : d'abord n'avoir pas offert au néant et au vide les sacrifices que j'ai pu faire au bien et au vrai ; je ne demande pas à être payé ; mais je désire que cela serve à quelque chose ; en second lieu, le peu que j'ai fait, je serais bien aise que quelqu'un le sût ; je veux l'estime de Dieu, rien de plus, ce n'est pas exorbitant, n'est-ce pas ? Reproche-t-on au soldat mourant de s'intéresser au gain de la bataille et de désirer savoir si son chef est content de lui. » « Dire que si ce monde n'a pas sa contre partie, l'homme qui s'est sacrifié pour le vrai et le bien doit la quitter content et absoudre les dieux, cela est trop naïf, écrivait-il dans *Marc-Aurèle*, p. 292. Pourquoi avoir mis en lui des instincts trompeurs dont il a été la dupe honnête ? Pourquoi cette prime accordée à l'homme frivole ou méchant ?... Je veux que l'avenir soit une énigme, mais, s'il n'y a pas d'avenir, le monde est un affreux guet-apens. Remarquez, en effet, que notre souhait n'est pas celui du vulgaire grossier. Ce que nous voulons, ce n'est point de voir le châtiment du coupable, ni de toucher les intérêts de notre vertu. Ce que nous voulons n'a rien d'égoïste : c'est simplement d'être, de rester en rapport avec la lumière, de continuer notre pensée commencée, d'en savoir davantage, de jouir un jour de cette vérité que nous cherchons avec tant de travail, de voir le triomphe du bien que nous avons aimé, rien de plus légitime. »

tote l'avait déjà remarquée. Analysant le plaisir, et l'on peut en dire autant du bonheur, dans son rapport avec l'acte humain, il avait dit profondément que « le plaisir n'est pas quelque chose de l'acte, mais quelque chose qui se surajoute à l'acte, comme à la jeunesse sa fleur. » C'est un surcroît, mais un surcroît qui ne fait jamais défaut. « Si complet que soit le désintéressement, arrive-t-on à se dépouiller si totalement de soi que, dans toute la rigueur des termes, on ne songe nullement à soi? Y peut-on, y doit-on arriver? Faut-il que l'amour du bien, pour n'être pas mercenaire, atteigne ce degré, chimérique, ce semble, de désintéressement? Sera-ce aimer encore que de ne trouver jamais dans l'amour le plaisir d'aimer? Le bien pourra-t-il se montrer, se faire connaître, se faire aimer, se faire vouloir, sans se faire goûter et sans devenir ainsi le bien de qui le connaît, l'aime et le pratique? Le sacrifice par lequel on lui immole tout, n'aura-t-il pas je ne sais qu'elle amère mais incomparable douceur? Et les vertus héroïques ne produisent-elles pas de mâles, d'âpres joies, très profondes, j'allais presque dire très enivrantes? Faut-il proscrire l'enthousiasme? Faut-il, dans la vie ordinaire, interdire à l'homme de bien de se plaire au bien, et lui reprocher, comme une faiblesse qui entame sa vertu, cette ardeur, cette sorte d'allégresse qui semble augmenter sa vigueur morale et communiquer à ses démarches une plus heureuse souplesse et une aisance gracieuse? Mystérieuse alliance de ce qui semble se contredire et s'exclure, la douleur et la joie dans le sacrifice, l'oubli de soi et le contentement intérieur, le désintéressement de la vertu et le plus grand des biens, l'intérêt personnel, osons le dire, le plus élevé, mais le plus cher, le plus précieux, trouvé dans la vertu même (1). »

L'homme étant fait pour le bonheur ne peut pas s'en désintéresser. S'il n'obéissait à la loi morale que dans l'espoir de la récompense ou dans la crainte du châtiment, il ferait alors de la sanction la *fin* de son acte et ne se servirait de la loi morale que comme d'un simple moyen,

1. Ollé-Laprune, *La morale d'Aristote*, Paris, 1881, p. 234.

et la morale, très évidemment, serait avilie. Mais obéir à la loi morale parce qu'elle est la loi morale, c'est-à-dire la loi de Dieu, et en même temps vouloir et désirer les conséquences naturelles qui découlent de son accomplissement, ce n'est pas avilir la morale. Avant tout ce que l'on veut, c'est obéir ; et l'on veut aussi par concomitance, parce que ces deux choses se tiennent, le bonheur qui en est la suite, et, en voulant l'un et l'autre, on ne veut en définitive que l'ordre même établi par Dieu. Quoi de plus raisonnable et de plus conforme à la nature de l'homme et à l'ordre même des choses !

Ce fut l'erreur du quiétisme d'avoir voulu exclure absolument des actes de l'homme toute idée d'intérêt propre. Telle n'est pas la doctrine catholique (1). Elle marque une différence entre le plaisir, l'utile et l'honnête et veut que l'homme se conforme à Dieu. Or, Dieu n'a créé que pour sa gloire, comme nous l'avons rappelé, non parce que cela pouvait lui procurer quelque agrément ou lui être de quelque utilité, mais parce que cela lui était honorable, en le faisant connaître, aimer et louer à l'extérieur. A ce droit essentiel et inaliénable du Créateur correspond le devoir imprescriptible de la créature : elle est tenue de glorifier Dieu par là même qu'elle dépend de Dieu. Et dès qu'elle connaît sa dépendance, comme c'est le cas pour l'homme, il y a un devoir de conscience. L'être humain doit donc avant tout honorer Dieu par sa conduite : l'honnête, c'est-à-dire la conformité à l'ordre, s'impose à lui avant tout, même à défaut d'intérêt et de plaisir. En fait, l'honnête, l'utile et le délectable se trouvent unis dans l'accomplissement de la loi morale ; mais, dans l'orientation de l'activité, la première place et le dernier mot reviennent à l'honnête. Pourvu donc qu'il veuille d'abord l'honnête, l'homme n'est nullement tenu de faire abstraction de son utilité et de son agrément ; et il n'y a point d'égoïsme à agir de la sorte, attendu que Dieu lui-même a placé le bonheur pour l'homme, dans l'accom-

1. Voir à la fin de la leçon une note de Mgr d'Hulst sur le désintéressement.

plissement fidèle de la loi (1). Et du moment qu'il fait son devoir parce que c'est le devoir, l'homme n'a pas à s'interdire la joie de savoir qu'il va au bien, au bonheur (2). Et la sanction de la vie future, telle que l'enseigne la morale chrétienne n'est pas faite pour amoindrir « la majesté du devoir. » C'est Kant qui a outré la notion du devoir en déclarant dogmatiquement qu'il doit être pratiqué pour lui-même, abstraction faite de toute considération intéressée.

2. *La sanction future n'a pas de place dans le domaine de la conscience* : telle est l'opinion erronée de Guyau (3). C'est une idée, dit-il, qui est empruntée à la justice sociale. Dans la société, en effet, une loi non accompagnée de sanction serait inefficace ; et la loi civile ayant pour but de protéger les droits, doit être absolument efficace. Et ainsi l'idée de justice et de répression serait née de l'instinct social. Les fondateurs de religion n'auraient fait que transporter dans l'idéal cette donnée positive, rêvant d'une justice absolue qui survivrait aux conditions de l'existence présente et ferait du vice et de la vertu, pris en eux-mêmes, des titres au bonheur ou au malheur individuel, en dehors de tout intérêt social.

Est-il vrai que l'idée de sanction dérive de l'instinct social ? Et d'abord qu'est-ce que l'instinct social ? Est-ce l'instinct d'équité ? On pourrait alors admettre le mot instinct comme synonyme de raison spontanée; il signifierait que la raison, spontanément, sans détours, verrait que la société doit être fondée sur l'idée de justice. Mais ce n'est pas dans ce sens qu'on l'entend de nos jours. Pour les évolutionnistes contemporains, l'instinct est un je ne sais quoi, qui d'abord n'est rien, se crée, se transforme et devient, grâce au temps et au milieu, quelque chose de précis. Malheureusement, l'évolution telle qu'on l'entend n'est qu'une idée contradictoire : *ex nihilo nihil*, disent les philosophes. Admettons pourtant que l'expérience ait appris aux sociétés naissantes que sans des

1. Cf. Didiot, *Morale surnaturelle fondamentale*, Paris, 1896, n. 113, p. 79 — 2. Voir, à ce sujet, une note d'Ollé-Laprune, à la fin de la leçon. — 3. Dans *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Paris, 1890.

sanctions leurs lois resteraient inefficaces. A-t-on par là même la justice sociale? Nullement. Les sociétés font des lois : de quel droit? Si elles sont dépositaires d'une autorité qui vient de plus haut qu'elles, c'est-à-dire de Dieu, alors elles ont le droit de légiférer et de sanctionner leurs lois. Mais cette autorité supérieure n'existe pas, ainsi que le prétendent les évolutionnistes; il n'y a plus dès lors de lois et par conséquent de sanction. L'idée de sanction, en définitive, n'a pas dans les sociétés d'autre source que dans les religions; et, par conséquent, celles-ci ne l'ont pas empruntée à celles-là; elle repose sur l'idée de justice et, en dernière analyse, sur l'idée de justice suprême, c'est-à-dire sur l'idée de Dieu.

Encore une fois, dans la morale chrétienne, tout se tient, harmonieusement et fortement lié : l'homme a des devoirs parce qu'il est libre ; ses obligations sont réglées, conformément à sa nature, par la loi divine ; s'il est fidèle, il doit atteindre sa fin dernière, qui est le bonheur ; s'il refuse d'obéir, il se condamne à être puni, mais sans se soustraire pour autant à la nécessaire glorification de Dieu, car le dernier mot doit rester à Dieu, créateur, législateur et juge souverain. La foi s'ajoute à la raison pour certifier, fortifier et perfectionner ces vérités d'ordre naturel. On peut, hélas! refuser ses lumières, mais ce n'est pas sans aller du même coup contre la raison elle-même et sans s'exposer, comme l'expérience en fait foi, à divaguer et à errer. Aussi, en dehors des certitudes de la foi, que d'explications embarrassées, incohérentes et pitoyables! L'horizon se retrécit, la vérité s'échappe ; et plus se multiplient les systèmes, plus aussi s'accuse, malgré les plus puissants efforts, l'infériorité de la raison réduite à ses seules forces. Et c'est là le spectacle singulièrement instructif que vont nous offrir, dans la leçon suivante, les divers essais tentés pour constituer une morale indépendante.

1. **Le désintéressement dans la morale chrétienne.** — « Sans doute, en attachant le bonheur à la pratique du bien, Dieu a tenu compte de la faiblesse de notre volonté qui a besoin d'être encouragée ; mais il a surtout voulu satisfaire les exigences de l'ordre absolu, qui veut que le bien cherché conduise au bien trouvé. Et sous ce rapport la doctrine chrétienne ouvre à l'espérance en même temps qu'à l'amour des horizons d'une merveilleuse beauté. Plus l'amour, au temps de l'épreuve, aura empiété sur l'espérance, plus grande sera, au jour de la récompense, la part méritée du bonheur ; en sorte que, si l'on supposait une vie d'homme livrée toute entière et pendant toute sa durée à la pratique de l'amour désintéressé, c'est à celle-là qu'on pourrait promettre à coup sûr le premier rang dans la béatitude. C'est ainsi que la piété chrétienne aime à se représenter la vierge Marie, entièrement désoccupée d'elle-même ici-bas, plus sacrifiée à Dieu que toute autre créature et, à cause de cela, élevée dans la gloire au-dessus de toute créature. La hiérarchie de la sainteté qui classe les élus au ciel, n'est pas autre que la hiérarchie de leur désintéressement. Loin donc que la promesse des récompenses éternelles coupe les ailes à la générosité, il faut dire qu'elle est en même temps pour les âmes vulgaires le supplément de la générosité absente et pour les âmes d'élite une excitation permanente à une générosité plus grande. Si l'Eglise a combattu les erreurs du quiétisme, c'est parce qu'elle a reconnu l'impossibilité pour l'homme, tel qu'il est, d'exclure *constamment* de ses actes le souvenir de son propre intérêt. Ce prétendu amour pur, qui élimine avec l'espérance la pratique de toutes les vertus particulières, n'est qu'une illusion de l'orgueil qui aboutit rapidement à tous les vices. Mais l'Eglise n'a jamais contesté la possibilité pour l'âme chrétienne de s'élever par instants à l'amour de Dieu pour lui-même et de puiser dans cet amour le motif d'actes de vertu parfaitement désintéressés, qu'elle ne laisserait pas de produire si elle était certaine de n'en avoir jamais la récompense. Il dépend de chacun de rendre de plus en plus fréquents dans sa vie ces instants sublimes. L'âme qui sera montée le plus souvent à cette hauteur, sera

celle qui aura le moins considéré le salaire ; et, de par la justice de Dieu, c'est à celle-là qu'est réservée la plus riche récompense. » D'Hulst, *Conf. de N.-D.*, Carême de 1891, Paris, 1903, p. 412-414.

2. **L'homme ne peut pas ne pas s'aimer soi-même et ne pas se vouloir du bien.** — « La tendance à persister dans l'être et la tendance à accroître en quelque sorte, à améliorer, à perfectionner l'être, sont primitives, essentielles, indéracinables. L'homme, dit Malebranche, ne peut se séparer de soi-même : comment aimerait-il l'être et le bien sans en jouir ? et comment n'aspirerait-il pas sans cesse à l'être et au bien ? Si la loi morale exigeait que ces naturelles inclinations fussent contrariées, absolument parlant et dans toute la rigueur du terme, il y aurait dans la constitution même de l'homme et du monde un irréparable désordre qui déconcerterait toute intelligence et réduirait l'humanité au désespoir. Comment une nature, avide de vivre, prendrait-elle pour terme suprême la mort, et comment lui persuader qu'en cela consiste le bien et la vertu ? Par quelle contradiction l'honnêteté, qui semble apporter avec elle la vie, puisqu'elle est chose belle, excellente et même charmante, ne produirait-elle en définitive que labeur, et douleur, et mort ? Pourquoi faudrait-il que le désintéressement de la vertu obligeât sans cesse à détourner les yeux des côtés aimables de la vertu, et à dérober à la conscience l'harmonie admirable qui existe au fond entre la moralité et la nature ?

« On craint que la vertu ne devienne mercenaire : vaine crainte... En quoi la vertu sera-t-elle diminuée, compromise, parce qu'on saura qu'elle mène à la vie, à la vraie vie ? Il ne faut pas s'y méprendre : la vertu, si nous l'entendons bien, est le chemin et non le terme, le moyen et non la fin, ce qui fait ou se fait et non la pleine perfection. Que ces mots ne scandalisent point. La vertu marche à la conquête d'un bien qui lui est supérieur. La perfection ou l'excellence de la nature humaine, de la nature raisonnable, énergiquement et harmonieusement développée, c'est le but où tendent les efforts de l'homme

de bien. Il veut être pleinement homme : il ne le sera que s'il l'est par un effort personnel, c'est-à-dire par un effort désintéressé et moral. Cet effort, c'est le moyen, et n'est-ce pas précisément la vertu ? Mais le but, une fois atteint, comment ne pas trouver bon et doux d'être parvenu ? et, en marchant, comment ne pas penser avec plaisir qu'on s'y reposera ? Une chose si noble, si belle, si excellente, doit réjouir par sa présence, et l'espoir déjà doit en être doux...

« En cela, rien de mesquin, rien de petit, rien de servile ni de mercenaire. C'est une noble jouissance. Noble aussi est l'espoir par lequel on se console des peines de la route pendant qu'on va vers le but. Et si, au lieu de considérer des actes isolés, on se donne à soi-même par avance le spectacle de sa vie tout entière dirigée, embellie, agrandie, transformée par la vertu, si, dépassant toutes les réalités, on contemple un idéal magnifique de vertu, de sagesse, de perfection, la possession stable et perpétuelle du bien, et, dans cette possession, une joie inexprimable, immense, inépuisable, faut-il rejeter ces sublimes idées comme nuisibles à la pureté, au désintéressement de la détermination morale ? Pourquoi serait-il mauvais de se voir soi-même comme enveloppé de la splendeur du bien ? N'est-ce donc pas à notre personne que la beauté morale s'adresse ? N'est-ce pas en nous qu'elle doit se répandre ? Si nous retrouvons ainsi dans la vertu même ce qu'on appelle notre intérêt, c'est un intérêt d'un tel ordre et tellement transfiguré que l'on n'a rien à craindre pour l'exquise pureté de la vertu. Par là, la moralité, loin de se corrompre, s'achève. Si jaloux que l'on soit de sa parfaite délicatesse, quelle défiance concevoir quand on songe que cet idéal, complaisamment contemplé dans la conscience de l'homme vertueux, c'est la vertu, mais ayant accompli son œuvre ; c'est la moralité, mais consommée ; c'est le bien, mais triomphant ; c'est la raison, mais tellement maîtresse et souveraine qu'elle s'assujettit toutes choses et règle l'ordre du monde selon ses lois. C'est l'humanité ou la nature raisonnable, non plus avec ses défauts, ses faiblesses, ses misères, mais

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE LIBRARY

affranchie de toute entrave, tout entière attachée au vrai, au bien, au beau, noble, parfaite et heureuse de cette perfection. Que peut-il y avoir en cette vision qui effarouche la plus délicate et la plus généreuse vertu? Si elle ne craint pas de savoir dans le détail combien elle est belle, pourquoi redouterait-elle cette vue d'ensemble, cette grande image, faite non pour l'enfler vainement, mais pour l'animer et l'encourager? Laissons donc l'homme de cœur, chaque fois que, par amour pour les biens supérieurs, il méprise les plus séduisantes choses d'ici-bas, laissons-le s'écrier :

« J'ai de l'ambition, mais plus noble et plus belle :
Cette grandeur périt, j'en veux une immortelle. »

Ollé-Laprune, *La morale d'Aristote*, Paris, 1881, p. 245 sq.

Leçon II^e

La morale indépendante

I. *Divers essais de morale indépendante.* — II. *Critique de la morale indépendante*

Avant d'exposer et de réfuter les deux morales les plus en vogue, à notre époque, parmi ceux qui ne veulent plus de la morale traditionnelle et chrétienne, rappelons brièvement les divers essais tentés jusqu'ici pour constituer une morale indépendante et signalons quelques-uns des défauts, où ils tombent, et les principales erreurs qui les caractérisent ; ce sera montrer, par là même, l'irrémédiable faiblesse de l'esprit de l'homme et son rêve chimérique, quand il entend, malgré l'expérience des siècles, se conduire ici-bas comme si Dieu n'existait pas ; ce sera aussi prouver indirectement la bonté, l'utilité et la nécessité de la morale chrétienne (1).

1. BIBLIOGRAPHIE : d'Hulst, *Conférences de Notre-Dame*, Carême de 1891, Paris, 1903 ; Farges, *La liberté et le devoir*, Paris, 1902 ; Chollet, *La morale stoïcienne en face de la morale chrétienne ;* Vallet, *Dieu, principe de la morale ;* De Broglie, *La morale sans Dieu ; Le positivisme et la science expérimentale*, Paris, 1880 ; Coignet, *La morale indépendante* ; Kidd, *L'évolution morale*, trad. franç., Paris, 1896 ; Franon, *Les fondements de la morale*, Paris, 1906 ; Roure, *Anarchie morale et crise sociale ;* Désers, *Les morales d'aujourd'hui et la morale chrétienne*, Paris, 1907 ; Goyau, *L'école d'aujourd'hui*, Paris, 1906 ; Michelet, *Dieu et l'agnosticisme contemporain*, Paris, 1909 ; dans la *Revue du clergé français* : t. LII, p. 264 sq., *Morale et religion*, de Sertillanges ; t. XXXIX, XLIII, XLIV, XLVIII, LIV, *Chronique philosophique*, de Lenoble ; t. XLVIII, p. 291 sq., t. LX,

I. Divers essais de morale indépendante

I. Conception nouvelle de la morale. — 1. *Alliance primitive de la morale et de la religion.* Mgr d'Hulst a montré qu'avant le Christ, l'unité de la morale s'est conservée, quoiqu'imparfaitement, dans le moule des traditions religieuses, et que, sous l'effort de la philosophie, le moule s'est brisé et que la règle des mœurs s'est évanouie dans la contradiction des écoles (1). La solidarité entre le culte de Dieu et la règle des mœurs, autrement dit entre la religion et la morale, est un fait historique. Partout, l'antériorité chronologique appartient à la conception religieuse de la morale ; et c'est là un fait considérable. « Il y avait une tradition morale, et cette tradition morale était partout une tradition religieuse (2). » Quand cette tradition s'est altérée, la morale est passée du temple à l'école et y a subi la condition ordinaire de tout développement purement rationnel. « La loi du devoir devint un problème et toutes les solutions furent essayées l'une après l'autre. On vit paraître avec Platon une morale idéaliste, avec Aristote une morale du bonheur, avec Epicure la morale du plaisir, avec Zénon celle de la vertu se servant à elle-même de motif et de

p. 442 sq., *Où en est l'immoralisme scientifique*, de Michelet ; dans la *Revue pratique d'apologétique*, 1909, 1er juin, p. 321 sq., *La morale des idées-forces*, de Scalla ; 1909, mai, p. 212 sq., *La morale laïque*, de Gibon ; dans le *Correspondant*, mai 1905, p. 523 sq., *La tradition chrétienne*, et septembre 1908, p. 880 sq., *Insuffisance des morales positives*, de Piat ; Baylac, *La morale laïque, son évolution, son insuffisance*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Toulouse, avril 1909.

1. *Conf. de N.-D.*, Carême de 1891, Paris, 1903, p. 17. — 2. *Ibid.*, p. 27.

récompense. Dieu fut tour à tour admis ou récusé comme soutien de l'obligation ; la sanction fut cherchée au dessus de l'homme ou dans l'homme lui-même, dans la vie présente ou dans la mort. La coexistence de tant de doctrines contraires acheva l'œuvre dissolvante que l'altération des dogmes et la corruption du culte avaient commencée (1). »

2. *Union rendue plus étroite dans le christianisme.* Heureusement Notre Seigneur vint refaire l'unité, en restaurant et en perfectionnant la morale, en en confiant la garde à son Eglise ; morale qui a peu à peu pénétré et régné dans le monde civilisé pendant des siècles, et qui, dans la suite et pour toujours, doit être la règle des mœurs de l'humanité rachetée.

3. *Tentatives pour la rompre.* Des esprits inquiets crurent devoir secouer un tel joug qu'ils proclamaient intolérable. Par haine du christianisme, au nom de l'indépendance de l'homme et de l'autonomie de la raison, ils repoussèrent toute ingérence extérieure. Ces « penseurs voulurent créer une morale indépendante, plus ou moins indépendante du christianisme. Seulement la difficulté était plus grande (qu'à l'époque ancienne du paganisme). Le paganisme avait une morale très faible et très contestable. Une morale pure triomphait de la sienne et du même coup triomphait de lui. Le christianisme avait une morale telle qu'aucune, jusqu'à la consommation des siècles, à ce qu'il semble, ne pouvait la dépasser. On ne pouvait donc pas par l'invention d'une morale supérieure à la sienne, la décréditer ; on ne pouvait que lui emprunter sa morale en la détachant de lui, au risque, par l'impuissance où l'on se montrait de trouver en morale mieux que lui, de restaurer son crédit au lieu de le

1. *Ibid.*, p. 30.

détruire (1). » On s'efforça d'avoir *une morale sans religion*, de la constituer indépendamment du dogme et, comme on ne pouvait faire autre chose, « de présenter aux hommes les conclusions de la morale chrétienne, sans le fondement sur lequel elle avait prétendu s'appuyer (2). » Il fallait donc lui trouver un fondement autre que la foi en Dieu, l'obéissance à Dieu, l'amour de Dieu, puisqu'on croyait encore à la nécessité de la fonder. Mais en dehors de la religion dont on ne voulait plus, on crut devoir s'adresser à la science, spécialement à la science de l'homme.

4. *Succès de ces tentatives.* Ce changement radical de point de vue cadrait trop bien avec l'esprit d'indépendance, de libre examen et de subjectivisme, qui est la caractéristique du protestantisme, pour ne pas réussir auprès des ennemis du catholicisme; mais c'était du même coup un retour à l'antiquité païenne et aux systèmes de l'ancienne philosophie. Peu importait, à vrai dire, pourvu que l'on eût une morale indépendante. Tout fut donc mis en œuvre pour assurer le succès de la nouvelle tentative.

D'une part, les encyclopédistes cherchèrent à faire prévaloir l'idée que *la question morale est une question sociale*, que les mœurs sont conditionnées par les lois ou que les lois font les mœurs, alors que c'était le contraire qu'on croyait (3) et qui est la

1. Faguet, *La démission de la morale*, p. 28. — 2. *Ibid.*, p. 29. — 3. « Non seulement l'opinion que *les questions sociales sont des questions morales*, dit Brunetière, *Sur les chemins de la croyance*, Paris, 1905, p. 110, était au début du XVIIIe siècle universellement répandue, mais elle avait pour elle, depuis quinze ou seize cents ans, la force et l'autorité d'une vérité reconnue. Point de doute à cet égard, ni même de divergence, et, pour ne pas remonter au-delà du siècle précédent, Pascal dans ses *Pensées*, Bossuet dans ses *Sermons*, La Rochefoucauld dans ses *Maximes*, La Bruyère dans ses *Caractères*, La Fontaine lui-même dans ses *Fables*, orateurs ou poètes, moralis-

vérité. Nos sociologues contemporains pensent comme les encyclopédistes. D'autre part, quoique sans soupçonner encore l'immense extension et le rôle prépondérant que les sciences allaient prendre dans le monde, on crut la science capable de renouveler « la face du monde (1). » Et n'est-ce pas là encore aujourd'hui la prétention de nos modernes savants (2), qui se sont flattés, fort témérairement, de constituer une « *morale scientifique.* »

Mais avant que cette double veine fût exploitée contre la morale chrétienne, deux hommes parurent qui exercèrent une profonde influence et ont laissé une forte empreinte dans l'esprit de notre temps : Emmanuel Kant († 1804), l'auteur de la *Critique de la raison pure*, et Auguste Comte († 1857), l'auteur du *Cours de philosophie positive.*

II. Théorie de Kant. — Kant, dans sa *Critique de la raison pure*, déclare la raison impuissante à s'assurer la réalité objective des notions essentielles de la morale, la liberté, l'âme, la vie future, Dieu ; il ne voit là que des formes subjectives et illusoires de l'esprit. Il les rétablit pourtant, dans sa *Critique de la raison pratique*, par un coup d'Etat com-

tes ou philosophes, tous, ils n'avaient vu de moyen de « perfectionnement de la vie civile » que dans le perfectionnement des mœurs, dans l'universel et constant effort de chacun sur soi-même. »

1. Cf. Brunetière, *La science et la religion,* Paris, 1895, p. 15 sq. — 2. Renan, dans l'*Avenir de la science*, a prétendu que la science « fournira toujours à l'homme le seul moyen qu'il ait pour améliorer son sort ; » que son dernier mot, sa légitime prétention était « d'organiser scientifiquement l'humanité. » P. 37. Berthelot, en réponse à la brochure retentissante de Brunetière, *La science et la religion*, écrivit dans la *Revue de Paris*, 1er février 1895, sur *la Science et la morale* : « Le triomphe universel de la science arrivera à assurer aux hommes le maximum possible de bonheur et de moralité. »

plètement injustifié, en se basant sur le fait moral, sur la certitude objective et absolue du devoir, à laquelle il se voit obligé d'adhérer par un acte de foi aveugle. Je me sens obligé ; quelque chose me dit : Tu dois. Mais si je dois, je suis libre, mon âme est immortelle, Dieu existe. Et ainsi, aux yeux de Kant, la morale, déterminée par l'idée du devoir, de l'impératif catégorique, est normative. Et « c'est *parce que* la morale existe qu'il faut bien que le libre arbitre existe ; qu'il faut bien que l'âme soit immortelle ; qu'il faut bien que Dieu existe ; et aussi c'est *pour que* la morale soit que Dieu a créé l'homme ; car en Dieu, la moralité étant absolue, la morale n'est pas, puisque l'acte moral est une lutte et que Dieu n'a pas à lutter ; c'est pour que la morale soit que l'homme est doué du libre arbitre ; c'est pour que la morale soit que le monde existe comme épreuve de l'homme, comme tentation de l'homme, et comme chose que l'homme doit comprendre qu'il ne doit pas imiter, et comme chose dont l'homme doit comprendre qu'il doit se distinguer. Base de tout et fin de tout, la morale enveloppe le monde comme d'un cercle, et tout en part comme tout y aboutit (1). »

Conception singulière, mais ne reposant que sur une base fragile et complètement illusoire, puisque Kant a commencé par refuser à la raison le pouvoir de s'assurer de la réalité objective de toute notion ; et résultat plus singulier encore, pour une morale indépendante, que de la faire partir d'un acte de foi et aboutir à une religion, la religion du devoir ; car le devoir ici est un Dieu. « Il en a tous les caractères : il est infaillible, il est indiscutable, il commande sans avoir de raison à donner de ses commandements, il est absolu — *et il a tout créé* (2). »

1. Faguet, *La démission de la morale*, p. 64. — 2. *Ibid.*, p. 76.

Il a donc droit d'être respecté et scrupuleusement obéi. Et Kant d'entonner en l'honneur du devoir un vrai dithyrambe ; et, chez lui, « tout se termine en un noble panégyrique de la morale absolue et impérative ; ce n'est plus une *critique*, c'est une adoration (1). »

III. Théorie de Comte. — Kant a eu beaucoup de disciples ; il en a encore parmi nous, mais beaucoup moins que le fondateur du positivisme français, Auguste Comte. C'est ce dernier qui, soumettant toutes les sciences sans distinction à une seule et même méthode, la méthode expérimentale, l'a appliquée à la morale pour en faire une science « exacte. » Mais se gardant bien de consulter la psychologie, dont il se défiait, il s'en tient à la biologie et à la physiologie, avec quelques emprunts à la sociologie ou physique sociale. Esclave de son procédé, il ne peut donc que constater des faits et des lois ; adversaire de la métaphysique, il lui est interdit de s'élever jusqu'aux principes absolus. N'importe ; pour établir sa morale désintéressée, il oublie, lui aussi, sa propre méthode et passe indûment du fait au devoir, du fait physique au devoir moral. De quel droit? Cela est d'un autre ordre, et le passage n'est légitime que par un recours à la métaphysique, dont on ne veut pas. Ses disciples tomberont dans la même faute, et, après avoir banni l'« idole » de la métaphysique par un apriorisme, qui n'est pas sans quelque ressemblance avec cette « idole, » ils ne se feront pas faute de faire dire à la science expérimentale ce qu'elle ne dit pas, ce qu'elle ne peut pas dire, car si elle montre comment les choses se passent, elle est totalement impuissante pour signifier comment elles *doivent* se passer.

1. Fouillée, *Critique des systèmes*, p. 135.

Auguste Comte a fini par la métaphysique et la religion. Tandis que Kant avait divinisé le devoir, Comte divinise l'humanité. Il ne voulait certes pas du catholicisme, mais il a su lui rendre un juste hommage (1) ; bien mieux, son positivisme n'en a été qu'une « laïcisation ; » sa sociologie aboutit à un vrai système religieux, où l'humanité tient la place de Dieu (2). Quelques sociologues contemporains feront de même ; mais leur morale, pas plus que celle de leur maître, n'en sera ni mieux fondée, ni plus complète, ni plus efficace ; elle aura l'irrémédiable impuissance de toute morale indépendante (3) ; elle ne tiendra même pas debout.

IV. Essai de M. Fouillée. — M. Fouillée, avec raison, repousse ce qu'il appelle le *moralisme* des idéalistes dans le genre de Kant et l'*amoralisme* des empiriques dans le genre de Comte. Sa critique vigoureuse en fait bonne justice. Il ne veut, quant à lui, ni de l'acte de foi kantien dans la valeur objective de la raison pratique, ni de l'asservissement au fait qui est une prison murée sans issue. Il requiert un idéal qui ait sa raison d'être dans la réalité même, mais un idéal plus que formel, plus que légal,

1. Cf. Brunetière, *Sur les chemins de la croyance,* Paris, 1905, p. 195-196. — 2. Brunetière dans les trois étapes qu'il se proposait de faire sur les chemins dont la croyance, et dont il n'a consigné par écrit que la première. *L'utilisation du positivisme*, écrivait : « Ce que j'ai demandé au positivisme, ou, si l'on veut à Auguste Comte, c'est d'établir en fait que la morale ne pouvait se constituer, se justifier, ni se maintenir, indépendamment d'une religion ; c'est en second lieu, que cette religion quelle qu'elle soit, ne pouvait être ni « naturelle » ni « individuelle » mais « sociale » et fondée sur l'affirmation du surnaturel ; et en troisième lieu, mais *accessoirement*, c'est d'établir qu'à ces exigences, posées et définies par la science, le catholicisme avait répondu dans l'histoire. Rien de plus, ni rien de moins. » *Sur les chemins de la croyance,* p. xxi. — 3. Voir la leçon suivante.

dont la force de persuasion soit empruntée à la conscience du moi éclairée à la fois par les données scientifiques et par la philosophie. « Pour édifier une maison, dit-il, les maçons sont aussi nécessaires, peut-être plus que les architectes ; cependant on trouvera toujours de bons maçons, le difficile sera toujours d'avoir de bons architectes (1). » Et depuis l'époque où il écrivait la *Critique des systèmes de morale contemporaine*, il constate que si le nombre des architectes en morale a été croissant, la situation morale n'a fait que s'aggraver en allant de mal en pis. Il voudrait donc être le bon architecte, en dépassant l'empirisme des moralistes scientifiques par la synthèse totale des éléments de la science et de la sociologie et de ceux de la psychologie et de la philosophie, car l'empirisme rétréci aboutit à l'amoralisme, et en repoussant le rationalisme ontologique et transcendant qui se perd dans les nuages de l'idéologie métaphysique. Il entend donc constituer une morale fondée scientifiquement sur la nature originale de la pensée, analysée dans son contenu intégral, sur les idées qui sont aussi des faits et qui se réalisent par leur efficacité propre ; c'est la morale des *idées-forces*, des valeurs idéales qui sont capables de diriger la pensée et l'action (2).

1. *Le moralisme de Kant et l'amoralisme contemporain*, Paris, 1905, p. 29. — 2. La morale, dit-il, *Morale des idées-forces*, Paris, 1908, p. 11, est « l'ensemble des conséquences pratiques auxquelles on arrive, en prenant pour point de départ non seulement les conditions objectives de la vie individuelle et sociale, mais encore et avant tout une analyse radicale de l'expérience intérieure et de l'idée même de moralité, où la conscience s'exprime, ainsi qu'une synthèse intégrale des données de l'expérience. » Et page 111 : « L'analyse du *sujet* conscient nous révèlera ce que nous nommons *la primauté théorique et pratique* de la conscience de soi. L'analyse du *rapport entre les sujets* nous révèlera l'*altruisme* essentiel de la conscience, son intime socialité et, pour ainsi dire, sa polarité nécessaire. L'analyse

Si M. Fouillée reste d'accord avec ceux dont il combat vigoureusement l'empirisme dans les morales sociologiques (1) et le formalisme dans les morales kantiennes (2), pour ne vouloir qu'une morale indépendante et laïque, c'est-à-dire dégagée de toute attache religieuse, de toute croyance en Dieu, il n'a pas mieux réussi qu'eux et ne pouvait pas réussir davantage. Et c'est parce qu'il se cantonne de parti-pris dans l'humain, sans rattacher l'homme à Dieu. Il a beau consulter la psychologie, celle-ci ne sert qu'à constater des faits internes ; et ces faits internes constatés ne permettent pas, sans un recours à la métaphysique, de conclure à ce qui doit être, c'est-à-dire au devoir. M. Fouillée n'est qu'un « métaphysicien honteux ; » il ne va pas jusqu'au bout, il reste en route ; et il est bien forcé d'y rester, puisqu'il écarte préalablement l'idée de Dieu et de destinée future. En outre, par un faux postulat, il suppose que tout ce qui peut être connu, aussi bien dans le monde moral que dans le monde physique,

de l'*objet* nous découvrira les valeurs idéales ou *idées-forces* directrices de la pensée et de l'action. Enfin l'étude du *rapport qui relie le sujet à l'objet* nous révèlera l'action essentiellement *persuasive* de l'idéal sur le sujet pensant... L'idée-force de moralité est liée à la primauté de la conscience de soi : *Je pense, donc j'ai une valeur morale.* L'idée-force de moralité crée des valeurs objectives et les classe : *Je pense, donc j'évalue des objets.* L'idée-force de moralité s'actualise en se concevant : *Je pense, donc je réalise l'idéal.* L'idée-force de moralité fonde la vraie société : *Je pense, donc je commence à créer, dans et par la société humaine, la société universelle des consciences.* » — Pour la réfutation de ce système, voir Lenoble, *Chronique philosophique,* dans la *Revue du clergé français*, 15 avril 1908, t. LIV, p. 192 sq. ; Scalla, *La morale des idées-forces,* dans la *Revue pratique d'apologétique*, 1er juin 1909, p. 321-345.

1. Cf. *Les éléments sociologiques de la morale,* Paris, 1906. — 2. Cf. *Le moralisme de Kant et l'amoralisme contemporain,* Paris, 1905.

est soumis au déterminisme. L'homme possède ce qu'il appelle l'auto-déterminisme, mais ce n'est plus là la liberté. Et sans liberté, que devient le devoir? Les idées-forces, dont on parle, quelque action qu'elles aient, ne constituent pas un impératif, une obligation ; perdues dans le vague de l'abstraction, elles manquent de la clarté qui leur donnerait une efficacité décisive ; elles ne sont qu'un idéal sans prise sur nous ; elles n'ont pas la brutalité qui contraint ni l'autorité qui commande avec empire ; et comment l'auraient-elles, puisqu'elles n'existent qu'en nous et par nous? Le « devoir, nous dit-on, est une création de notre pensée (1) ; » c'est donc une loi que l'homme se donne ; mais, étant son propre législateur, il peut très bien, quand il voudra, l'abroger. Et alors où est la morale? Il n'y en a plus ou il y en a autant qu'il y a d'hommes, au gré de leurs fantaisies, et selon les circonstances (2).

V. Autres essais. — 1. *Laissons de côté d'abord la morale de Nietzsche.* Nietzsche ne voulait pas de la morale ordinaire, trop terre à terre, qu'il qualifiait

1. *Morale des idées-forces,* p. 383. — 2. Cette morale, remarque justement M. Scalla, *Revue pratique d'apologétique,* ne donne satisfaction ni aux exigences de la pensée spéculative ni aux besoins de la vie pratique, parce qu'elle se refuse à résoudre cette question : L'idéal moral tire-t-il de l'homme toute son existence, sa raison d'être, ou, au contraire, se rattache-t-il à une Réalité absolue qui est le Bien, non seulement pour l'homme, mais le Bien en soi, Dieu? C'est la question de Dieu ; mais M. Fouillée se refuse à la poser et sa science morale s'achève par le doute. Le doute suprême remplace le persuasif suprême; l'agnosticisme religieux appelle l'agnosticisme moral : ils sont liés entre eux, parce qu'ils sortent d'un même principe, le principe de l'immanence, qui interdit à l'homme de chercher hors de lui, au-dessus de lui, un appui pour sa pensée et pour sa volonté. Preuve nouvelle qu'on ne fonde pas une vraie science morale sur l'ignorance de Dieu.

de morale d'esclaves, de bêtes du troupeau, de tarentules, de marécage : il l'abandonnait au *servum pecus*. Mais il rêvait d'une morale raffinée d'aristocrates à l'usage exclusif des animaux supérieurs de l'humanité, des forts. Il faut se surmonter, disait-il, devenir ce que nous sommes, vivre périlleusement : morale de contrainte tyrannique sur ses passions, non pour les extirper, loin de là, mais simplement pour les maîtriser, pour les dominer ; morale qui est tout le contraire d'une démission de soi-même, et qui, par la pratique d'une vie intense, débordante et féconde, cherche à réaliser le maximum de ce que l'on peut être, en développant dans tous les sens sa nature, en vivant périlleusement. Cette morale du surhomme est un stoïcisme dépassé ; mais qui est à même de la pratiquer? Quelques rares exceptions peut-être, autant dire personne. Or la morale n'est point pour l'élite, elle est pour tous, et Nietzsche n'a fait qu'un rêve, très beau si l'on veut, mais chimérique et difficilement réalisable.

2. *Reste la morale de l'honneur*, celle d'Alfred de Vigny (1) et de Prévost-Paradol (2) jadis, celle de Faguet aujourd'hui, qui la définit ainsi :

1. « Dans le naufrage universel des croyances, disait de Vigny, j'ai cru apercevoir un point qui m'a paru solide, c'est l'honneur. Une vitalité indéfinissable anime cette vertu bizarre, qui se tient debout au milieu de tous nos vices. Sans palme céleste après la mort, c'est la vertu de la vie. » — 2. « On voit souvent, écrivait Prévost-Paradol, cité ainsi que de Vigny par Farges, *La liberté et le devoir*, p. 487, au bord de quelque ruisseau, un arbre profondément atteint par le temps. Le tronc est ouvert, le bois est détruit ; il ne contient plus qu'un peu de pourriture, mais son écorce vit encore, la sève peut monter, et chaque année il se couronne de verdure, comme au beau temps de sa jeunesse. Il reste donc fièrement debout et peut même braver plus d'une tempête. Voilà l'image fidèle d'une nation que le point d'honneur soutient encore après que la religion et la vertu s'en sont retirées. »

« L'honneur étant considéré comme devenant le principe de la morale, est un sentiment qui, sans envisager l'utilité personnelle et même en la méprisant, sans envisager l'utilité sociale quoique ne la méprisant pas, mais ne s'y arrêtant pas, nous persuade que nous sommes les esclaves de notre dignité, de notre noblesse, de ce qui nous distingue d'êtres jugés par nous inférieurs à nous, et qui nous assure fermement qu'à cette dignité, qu'à cette noblesse, qu'au soin de ne pas déchoir nous devons sacrifier tout, même la vie (1). »

L'honneur est un beau mot, et le sentiment de l'honneur est un noble sentiment sans nul doute ; c'est celui de l'homme droit, loyal, fidèle à sa parole, ennemi de toute compromission, de toute bassesse, de tout procédé louche ou indélicat, d'une probité scrupuleuse, esclave du devoir professionnel jusqu'au sacrifice de sa vie. Et certes nul ne conteste la puissance d'un tel sentiment. Mais l'honneur peut très bien n'être que le masque du respect humain ; on ne veut point paraître déchoir aux yeux des hommes, on tient par dessus tout à leur estime ; et cela peut être le cas dans le vice comme dans la vertu ; les uns y trouvent un frein salutaire, d'autres une provocation à l'hypocrisie et aux abdications de la conscience. L'honneur peut aussi s'entendre du sentiment de sa propre dignité : on ne veut pas déchoir, on veut pouvoir s'estimer soi-même ; il a alors une vraie valeur morale, il est l'équivalent de l'amour du devoir.

Mais comment les hommes, qui se disent des hommes d'honneur, entendent-ils le plus souvent le devoir? Ni tuer, disent-ils, ni voler, et respecter certaines convenances sociales, voilà tout leur code moral, fort réduit, très sévère contre les fautes de la femme, observe M. Farges, très indulgent pour

1. *La démission de la morale,* Paris, 1910, p. 303.

celles de l'homme, très exigeant en outre pour des réparations parfois homicides, à propos d'injures parfois imaginaires, et où il n'est question ni des devoirs envers Dieu, ni de beaucoup d'autres devoirs.

« Séparé du sentiment religieux, le sentiment de l'honneur sera bientôt séparé du sentiment du devoir. Et alors l'honneur ne sera plus un mobile intérieur de conscience, mais un mobile de parade extérieure. L'honneur cherchera bien moins à être bon qu'à le paraître. L'orgueil, le culte de soi-même, aura remplacé le culte du devoir et de la vertu. La peur de l'opinion, allant jusqu'à sacrifier ses convictions et les plus saints des devoirs, aura remplacé la bravoure chevaleresque.

« Indépendance de Dieu et esclavage des hommes, sera le dernier mot de cette morale athée.

« Gardons l'honneur, — l'homme n'aura jamais trop d'appuis pour sa faiblesse, — mais qu'il plonge sa racine dans les eaux pures et profondes de l'amour du Vrai, du Bien et du Beau, qui est l'amour même de Dieu, sinon le tronc à demi pourri, entrevu par Prévost-Paradol, loin de pousser des rameaux verdoyants, privé de la sève divine, achèvera bientôt de se dessécher et de périr (1). »

II. Critique de la morale indépendante

1. Observations préliminaires. — Les partisans de la morale indépendante auraient un semblant d'excuse, s'il était avéré qu'on pût se passer de métaphysique et de religion dans la conduite de la vie humaine. Les faits, jusqu'ici, sont contre eux ;

1. Farges, *La liberté et le devoir*, p. 491. — M. Faguet, il le reconnaît lui-même, réintègre quelque peu la morale de Nietzsche. Il dit en finissant, p. 360 : « J'aurais peut-être dû ne pas écrire ce volume, et me contenter de transcrire cette ligne d'Alfred de Vigny : « L'honneur, c'est la poésie du devoir. » — S'il en est la poésie, il n'est pas le devoir, et il n'y a pas dès lors une morale de l'honneur.

car il n'a pas été et il n'est pas de morale au monde qui ne s'appuie sur la métaphysique et ne se rattache à la religion. Mais les faits peuvent changer, disent-ils, et rien ne prouve qu'ils ne changeront pas. Le succès de la morale traditionnelle s'explique dans le passé par un concours très heureux de circonstances ; tout la condamne aujourd'hui ; la marche et les progrès de l'esprit humain semblent bien présager le triomphe futur et définitif de la morale laïque.

Hypothèses que tout cela ; car, en attendant, la morale traditionnelle reste en possession, dans bien des âmes, de la direction de la vie, tandis que la morale laïque, incertaine dans ses méthodes, incomplète et surtout inefficace dans ses applications, offre le spectacle de l'anarchie et du désarroi. Ce qu'il y a de plus caractéristique, c'est que les partisans de cette morale laïque, qui répudient toute métaphysique, ne condamnent la métaphysique qu'au nom même de la métaphysique et ne peuvent passer, quand ils s'y essayent, de l'ordre des faits à l'ordre des devoirs, qu'au nom d'un principe métaphysique. Ils répudient de même toute religion, mais, par une contradiction singulière, ils aboutissent eux-mêmes à une religion, celle de la science, celle de l'homme ou celle de l'humanité.

Laissons cela cependant et constatons simplement la situation fausse dans laquelle ils se sont placés et l'illogisme radical dans lequel ils se débattent. La prétention des empiriques de constituer une morale sans métaphysique est logiquement insoutenable et pratiquement inacceptable ; elle aboutit nécessairement à une morale sans obligation ni sanction, c'est-à-dire à quelque chose qui n'est plus du tout la morale.

II. Pas de morale sans métaphysique. — 1. *Aveu.* C'est un partisan de la morale indépendante

qui le déclare loyalement : « Quels sont les écrivains qui s'occupent vraiment du problème moral ? Il ne faut pas se le dissimuler : ce sont ceux-là seuls qui l'abordent en métaphysiciens. Faire une analyse des sentiments moraux les plus répandus dans l'humanité, c'est établir un fait : la façon dont les hommes sentent généralement en matière de morale. Faire une étude du développement et des sentiments dits moraux dans le monde, c'est découvrir une série d'autres faits : une partie de l'histoire de l'humanité et des lois suivant lesquelles elle se transforme. Or, le problème moral n'est pas un problème de *fait*, c'est un problème de *droit*. Pour le résoudre, il faut contrôler les sentiments moraux dans leur forme et dans leur fond. Il faut se demander : les raisons pour lesquelles l'homme doit concevoir qu'il est dans le monde sont-elles ou ne sont-elles pas de nature à justifier ceux des hommes qui se croient un devoir et qui lui obéissent ? Bref, il faut se poser un problème de métaphysique (1). »

2. *Qu'est-ce que la morale, en effet ?* Ce n'est pas simplement une science des mœurs ou la simple connaissance de la manière dont les hommes ont vécu ou vivent ; c'est une *règle* des mœurs, la connaissance de la manière dont doivent vivre les hommes. Pour constituer la morale ainsi entendue, il faut nécessairement une base solide pour l'asseoir, des raisons pour la justifier, des jugements pour distinguer le bien du mal, pour décider qu'il faut faire le bien et éviter le mal, pour fixer le choix entre deux attitudes contradictoires à prendre. Et comment y parvenir sans l'intervention de la métaphysique ? Comment diriger les actes raisonnables de l'homme, si l'on ignore de parti-pris sa nature, son origine et sa destinée ? En mécanique, on ne

1. Cresson. *La morale de la raison théorique*, Paris, 1903, p. 7.

parvient à diriger utilement et efficacement un mouvement qu'à la condition de connaître aussi bien que possible la nature de la force à diriger, son point de départ et le but où l'on tend. Ainsi, et à plus forte raison, en est-il en morale. Les actes humains échapperont à toute direction ordonnée tant que seront méconnues la nature de l'homme, son origine et sa fin. Or, c'est précisément à la raison pure, appuyée sans doute sur l'observation préalable des faits, mais les dépassant aussitôt pour remonter logiquement à leurs causes cachées, de les dégager et de les mettre en pleine lumière. C'est ainsi, du reste, que procèdent les partisans de la morale indépendante. Pour distinguer le bien du mal, pour prescrire ou défendre tel acte, pour décider l'homme à agir dans tel sens plutôt que dans tel autre, ils sont obligés de faire des jugements de valeur et d'invoquer par conséquent un principe extérieur et supérieur. Et n'est-ce point là de la métaphysique ? Mais ils se l'étaient interdite, et en y recourant, ils se contredisent eux-mêmes. De ce seul point de vue, ils sont donc irrecevables.

III. Pas de morale sans Dieu. — 1. *Car où serait la loi qui nous oblige* ? Dieu seul fonde le devoir ou l'obligation comme législateur, comme juge suprême. Mais, en disant que Dieu est le fondement de l'obligation ou du devoir, on n'entend pas dire que la connaissance explicite de Dieu soit nécessaire pour connaître le devoir, ni qu'on ne puisse pas obéir au devoir sans avoir l'intention formelle d'obéir à l'ordre de Dieu, et moins encore que Dieu enseigne le devoir à l'homme par une révélation extérieure, car la conscience est révélatrice du devoir.

Cela « signifie simplement que la loi de Dieu une fois connue directement et immédiatement par l'éducation et

la conscience, la raison y découvre facilement, par une simple analyse, que cette loi suppose un législateur suprême, et que le devoir que l'homme a d'obéir suppose un droit corrélatif dans celui qui commande. Or, le législateur est le fondement de la loi, et son droit de commander le fondement de notre devoir d'obéir. Supprimez le législateur, il n'y a plus de loi ; supprimez son droit, il n'y a plus de devoir. Voilà pourquoi le sentiment du devoir, qu'éprouve si clairement notre conscience, est si profondément imprégné du sentiment de notre contingence et de notre dépendance devant l'immensité de l'Etre suprême. Sentir qu'il nous faut obéir, c'est sentir que nous sommes des sujets, et non pas des maîtres, et que nous dépendons du Maître souverain, arbitre de la vie et de la mort. Pour en être bien convaincus, il suffit d'un peu de réflexion sur sa conscience et de beaucoup de sincérité (1).»

2. *En même temps qu'il fonde la loi morale, Dieu la sanctionne efficacement.* Morale intéressée, objectent aussitôt les moralistes contemporains. Et nous avons déjà relevé l'injustice d'une pareille accusation; comme si la morale chrétienne faisait de la sanction l'unique motif de l'obéissance. Ils feignent d'ignorer que la crainte purement servile de la punition comme l'espérance purement mercenaire de la récompense céleste est condamnée. Non, la sanction ne se substitue pas au devoir, elle s'y surajoute comme une aide pour les volontés défaillantes et comme un motif de plus d'être fidèle au bien. Loin d'exclure l'accomplissement désintéressé du devoir, la morale chrétienne le suggère plutôt et y pousse de tout son pouvoir ; mais elle sait que ce ne peut être là que le partage de quelques-uns, des plus parfaits, la grande masse ne marchant guère que sous l'impulsion de quelque motif intéressé ; dans ce dernier cas, du moins, elle requiert la présence nécessaire d'un commencement d'amour de Dieu.

1. Farges, *La liberté et le devoir*, Paris, 1902, p. 479.

A la rigueur, « on comprend que l'on s'appuie sur la conscience seule, quand on mène une vie moyennement heureuse, quand on est honoré de ses concitoyens et que le devoir est facile. Mais supposez une mère de famille, qui voit ses enfants près de mourir de faim sous ses yeux, et mettez à côté d'elle le moyen de les nourrir, soit par un acte contraire à l'honnêteté, soit par le sacrifice de la vertu. Dites alors à cette personne qu'il n'y a ni Dieu, ni ciel, ni enfer, et que c'est par le devoir seul qu'elle doit résister à la tentation. Ajoutez que, quoi qu'elle fasse, qu'elle ait supporté la misère et la faim, ou qu'elle ait acquis, je ne dis pas la richesse, mais l'aisance ou la nourriture d'un jour, au prix du vice ou de l'infamie, son sort après cette vie sera exactement le même, croyez-vous que la vertu résiste ? N'est-il pas évident qu'il y aura disproportion entre la faiblesse du principe abstrait et la puissance de l'impulsion réelle vers le mal ? Placez encore un de ces hommes dans une situation où il lui sera possible de satisfaire par un acte coupable une passion très vive, à l'insu de l'univers entier, et il est bien difficile de croire que son stoïcisme puisse résister à une telle épreuve. S'il le fait, c'est qu'il sera un héros de la vertu. Or, la morale n'est pas faite pour les héros, elle est faite pour les hommes ordinaires ; elle doit être assez efficace pour maintenir dans le bien ceux qui n'ont que des forces et un courage médiocres (1). »

3. *Le désintéressement absolu dans la pratique du devoir est une chimère de la morale indépendante.* Il ne se comprendrait que si tous les hommes sans exception avaient une âme de héros ; et nous avons tout lieu de croire que ce n'est pas un tel héroïsme que la morale nouvelle a infusé chez nos contemporains. Nier les sanctions divines du devoir, c'est facile pour qui nie Dieu et la vie future. Mais alors comment assurer et obtenir que chacun remplisse son devoir, tout son devoir ?

« Supposez qu'il soit permis, malgré la conscience

1. De Broglie, *La morale sans Dieu*, p. 119.

qui proteste, de nier la sanction d'un juge suprême, ne voyez-vous pas que cette négation va changer tout à coup l'axe du monde moral, et transformer ce monde, que nous avions cru, sinon le meilleur possible, du moins essentiellement bon, en un monde essentiellement injuste et mauvais ? N'est-ce pas la destruction de toute idée de justice et le triomphe assuré du pessimisme, que le spectacle de la vie présente, où tant d'honnêtes gens gémissent et souffrent dans les humiliations et les misères imméritées, tandis que les méchants vivent dans les honneurs et l'opulence, où la plus grande partie du genre humain travaille à la sueur de son front pour entretenir la vie et les plaisirs d'un petit nombre d'heureux ? C'est à peine si les sanctions de la vie future et les espérances de la foi chrétienne peuvent réussir à atténuer l'injustice apparente de ce grand scandale ; que sera-ce, si vous les supprimez ? Il est clair qu'alors l'ordre du monde apparaîtra souverainement injuste et contraire à la loi d'équité que nous portons dans nos cœurs. Il apparaîtra semblable à l'enfer du Dante, lorsque vous aurez écrit sur la porte : « Vous qui entrez, laissez là l'espérance. » Que si le monde est mauvais, comment persuaderez-vous à l'homme de se soumettre à cet ordre, d'observer la loi de justice et de charité qui n'est pas observée à son égard et ne sera jamais observée, ni dans le temps, ni dans l'éternité ? Il refusera logiquement ce rôle de dupe qu'on voudrait lui imposer ; et la lutte sauvage pour l'existence, surtout s'il est le plus fort, lui paraîtra la meilleure défense contre l'injustice du monde (1). »

IV. Conséquences de la morale indépendante. — 1. *C'est l'anarchie.* Dans la morale indépendante, le devoir et le désintéressement sont illusoires ; les sanctions imaginées ne le sont pas moins. Celle de la conscience sera étouffée par le plus grand nombre, du moment que l'on n'est plus responsable que devant soi ; celle de l'opinion publique pèsera d'un poids bien léger, à mesure qu'on s'aperçoit avec

1. Farges, *La liberté et le devoir, loc. cit.*, p. 482.

quelle facilité elle se trompe jusqu'à la mystification, avec quelle promptitude elle varie jusqu'à la contradiction ; comment alors maintenir une apparence d'ordre ? C'est de toute impossibilité. Inutile de songer à la contrainte et à la répression légales ; le recours à la force, au moyen de la police et des tribunaux, est manifestement insuffisant. Trop d'actes criminels, secrets ou publics, lui échappent ; il est de plus inefficace, soit parce que les magistrats peuvent être au-dessous de leur tâche, soit parce que le nombre des délinquants rendrait la répression chimérique ou impossible. C'est l'anarchie à l'état chronique ; la société deviendrait vite un « mauvais lieu » ou un « coupe-gorge. »

2. *C'est le retour au paganisme.* Brunetière l'a justement remarqué : « Depuis cent cinquante ans, si la grande prétention des philosophes et de la philosophie même a été de fonder une morale indépendante de toute religion, une morale empirique et laïque, une morale d'usage et de pratique, — la morale des honnêtes gens, comme on l'a quelquefois nommée, — je voudrais montrer que non seulement on n'a pas réussi, mais que ce grand effort n'a jusqu'à présent abouti qu'à réintégrer dans l'enseignement moral les principes du paganisme (1). » Et il le montre, en effet, dans les progrès de l'*individualisme*, qui date de la Renaissance et de la Réforme, et qui n'a pris pleine conscience qu'avec et dans les œuvres de J.-J. Rousseau et de Kant, — c'est ce que l'on nomme la « souveraineté de la conscience » et « l'autonomie de la volonté (2), » — puis dans les progrès du *naturalisme*, qui,

1. *La renaissance du paganisme en morale*, dans *Discours de combat*, dernière série, Paris, 1907, p. 100. — 2. « Certes, je ne veux point médire du stoïcisme en général, ni même, et en particulier, d'Epictète ou de l'empereur Marc-Aurèle. Il est vrai qu'on nous les a l'un et l'autre étrangement surfaits. Taine avait commencé dans ses *Essais de critique et d'histoire*. Mais c'est Renan, dans son *Marc-Aurèle*, qui, sans l'oser dire avec une franchise qui n'était pas dans

en morale, enseigne la bonté de la nature humaine, prêche l'émancipation des instincts et conclut à la divinisation des énergies de la nature humaine : autant d'articles du *Credo* païen. « Par la réhabilitation de l'instinct et la légitimation de ses exigences, on tend à l'intégration du naturalisme en morale... La divinisation de la nature aboutit aux mêmes conséquences que l'apothéose de l'individu (1). »

« On veut une morale « indépendante » et « laïque : » il faut donc savoir qu'elle sera païenne... Nous savons, nous devons savoir qu'une morale indépendante et laïque non seulement ne sera pas une morale chrétienne, mais encore et qu'à vrai dire *elle ne sera pas une morale.* Elle n'en sera pas une, quelque effort que d'ailleurs on fasse pour laïciser à son usage les leçons de la morale chrétienne, parce que ses principes ne comportent pas d' « obligations, » mais seulement des « contraintes, » et pas de « sanctions, » mais seulement des « conséquences. » Laissons cela pourtant et ne nous plaçons qu'au point de vue de l'histoire. Quelque opinion que l'on ait sur le fond du christianisme, on n'en saurait méconnaître l'importance historique, et, depuis quinze cents ans, on ne saurait nier que nos institutions et nos lois, nos habitudes et nos mœurs, nos sentiments et nos idées n'en soient comme pénétrés. On ne saurait davantage méconnaître ou nier le progrès social que le christianisme a réalisé par

ses habitudes, a subtilement insinué que si le christianisme n'avait point paru dans le monde, peut-être le stoïcisme l'aurait-il, et assez avantageusement, remplacé. On peut toujours faire de ces insinuations et de ces suppositions. Ernest Havet n'y a pas manqué, dans ses *Origines du christianisme ;* sur quoi Schérer leur a répondu que si le stoïcisme eût pu suffire à transformer le monde, il ne restait plus qu'à expliquer comment et pourquoi donc il ne l'avait pas fait. Quand on a débrouillé les origines judaïques et les origines grecques du christianisme, il reste à examiner pourquoi ni l'hellénisme ni le judaïsme n'ont accompli l'œuvre du christianisme ; et c'est justement tout le problème. » *Discours de Combat,* dernière série, p. 106.

1. *Discours de combat,* dernière série, p. 120-121.

rapport aux sociétés antiques... La question est donc de savoir si ceux qui travaillent à « déchristianiser » la pensée de l'avenir ont calculé ce qu'ils faisaient. Je persiste à croire que non. Je persiste à croire qu'ils ne se sont rendu compte ni de ce que l'humanité y perdrait, ni, le christianisme venant à nous manquer, de ce qui le remplacerait (1). »

3. *C'est enfin la négation même de la morale.* Du moment que l'on pose comme condition préalable et nécessaire que la morale ne doit avoir plus rien à voir avec la métaphysique et la religion, il n'y a plus lieu de parler encore de morale, car il ne peut plus y en avoir. Guyau, très franchement, a marqué le but où l'on tendait par ces divers essais de morale indépendante, quand il a écrit son *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* et son *Irréligion de l'avenir*, deux ouvrages au titre singulièrement révélateur. D'autres « maçons » et d'autres « architectes » ont paru; s'ils sont impuissants à construire, ils s'entendent assez bien à battre en brèche la morale traditionnelle, et il devient difficile de croire, quoi qu'en ait pensé Brunetière, que les « laïcisateurs » à outrance ne se rendent pas compte des ruines qu'ils préparent par celles qu'ils ont déjà accumulées (2). Plus de Dieu, plus de liberté, plus d'obligation, plus de sanction, donc plus de morale, mais « l'irréligion » dans un avenir plus ou moins

1. *Discours de combat, loc. cit.*, p. 132-133. — 2. Les livres et les publications de Buisson, Payot, Dufrenne, Bayet, entre autres, en sont la preuve. Arnould, dans la préface du t. II de son *Catéchisme républicain, populaire, scientifique, illustré*, que publie *la Société de propagande par l'éducation laïque*, a écrit cette phrase qui se passe de commentaires : « Pour faire régner parmi nous le bonheur social, pour la libération du peuple, ce n'est pas seulement l'Eglise qu'il faut abattre, il faut tuer Dieu. » — *Dios no muere*, avait crié Garcia Moreno. — Cf. Goyau, *L'école d'aujourd'hui*, Paris, 1906.

rapproché, si les sectes triomphent ; et l'on sait avec quelle entente, quel acharnement et par quels moyens, parfois hypocrites, souvent ostensibles et toujours odieux, ils y travaillent, en France, depuis la loi scolaire de 1882.

V. Erreurs principales de la morale indépendante. — Les partisans de la morale indépendante regardent comme une chose désormais acquise et indiscutable que la morale peut se passer de religion, qu'elle doit être scientifique, qu'elle est purement sociologique. Mais leur erreur fondamentale est celle qui professe comme un dogme intangible l'indépendance de l'homme, l'autonomie de la raison. Or, rien n'est plus faux : c'est ce qu'il importe de montrer brièvement.

1. *La religion est nécessaire à la morale.* Le fait historique, signalé plus haut, de l'union intime, partout et toujours, de la religion et de la morale, s'il ne prouve point par lui-même, d'une façon décisive, l'indissolubilité du lien qui doit les rattacher l'une à l'autre, constitue à tout le moins, en sa faveur, une très forte présomption. C'est pourquoi les déistes du XVIII^e^ siècle ne visèrent, pour la plupart, qu'à détacher la morale du christianisme, mais ils maintinrent la nécessité d'une religion naturelle. On ne conçoit pas, en effet, une morale sans religion, c'est-à-dire sans un culte rendu à Dieu ; car si l'homme a des devoirs, il en a d'abord et avant tout vis-à-vis de Dieu. Et, d'autre part, s'il est un principe dynamique capable d'actionner efficacement la morale, c'est essentiellement le sentiment religieux, la religion, comme on en verra maintes preuves dans la suite.

« Une morale n'est rien si elle n'est pas religieuse, — c'est encore à Schérer que j'emprunte cette formule,

écrivait Brunetière (1),— et d'une religion que resterait-il si l'on en ôtait la morale ? Une manière de le prouver serait de montrer que, depuis tantôt deux mille ans, et jusque dans le siècle où nous sommes, tout ce que l'on a fait d'efforts pour « laïciser » la morale, ou la sécula-riser, n'a jamais été qu'une déformation, ou une altération, ou un déguisement de quelque idée chrétienne. Bayle autrefois, ou Taine de nos jours, ont essayé de la fonder sur la perversité naturelle de l'homme, et conséquemment sur l'obligation de refréner, de dompter, d'anéantir en nous les impulsions de l'instinct animal : c'est une idée chrétienne, si c'est le dogme même du péché originel... Pareillement, on retrouve une idée chrétienne, celle de la grâce, dans toutes les morales mystiques. On en retrouve une autre, celle de la justice absolue, dans toutes les morales fondées, comme celle de Kant, sur l'autonomie de la volonté. Et s'il y a sans doute une morale positiviste, une morale issue de l'idée d'une participation de misères et d'une solidarité d'intérêts qui lierait les unes aux autres, dans l'infini de l'espace et du temps, les générations humaines, une très belle morale, celle dont Georges Eliot a donné la plus noble expression... qui ne reconnaît là l'idée même du *catholicisme* ou de la *catholicité*, pour mieux dire, mêlée avec l'idée de la vertu du sacrifice ? Tant il est vrai que nous sommes imprégnés de christianisme ! *In eo vivimus, movemur et sumus.* Et si jamais nous le rejetons, ce sera sans doute le fait le plus considérable de l'histoire du monde, après celui de son institution. »

Pitoyables sont les objections qui courent à ce sujet. Pas de conflit, dit-on, si l'on admettait comme un principe que la religion et la morale sont étrangères l'une à l'autre. La morale aurait tout à gagner à se séparer de la religion ; car la religion soumettant l'homme à une volonté étrangère, le dépouille de sa libre détermination, condition essentielle de toute dignité morale ; la perspective des récompen-

1. *La science et la religion,* Paris, 1895, p. 15 sq.

ses et des châtiments rabaisse et souille la morale. La religion, en donnant à l'homme l'appui de la grâce et en le jetant entre les bras de la Providence, supprime toute initiative pour le bien et rend l'âme absolument inapte à la lutte pour la vie. En fixant l'attention de l'homme sur l'au-delà, elle le rend indifférent pour les affaires de ce monde. Et en revêtant la forme d'une Eglise, elle impose des dogmes à l'esprit et le prive dès lors de tout stimulant pour la recherche de la vérité.

Nous avons déjà dit ce qu'il faut penser du reproche formulé contre les sanctions de la morale chrétienne. Ajoutons que la foi en la Providence est une force pour la morale. Comment l'homme, en effet, pourrait-il lutter continuellement pour la pratique de la vertu, s'il n'avait pas confiance dans le triomphe définitif du bien sur l'erreur? Et comment pourrait-il entretenir cette espérance s'il ne croyait à l'existence d'un Dieu chargé de corriger les difformités morales de la vie présente et d'assurer le triomphe du bien? La religion est une source d'action ; l'histoire du christianisme prouve que les hommes les plus pénétrés des sentiments religieux ont créé dans l'Eglise et la société des œuvres solides et durables, auxquelles on ne peut rien comparer (1), ni dans le passé, ni dans le présent. Ces arguments de fait suffisent pour tout esprit droit et loyal, mais il n'y a pas de pires sourds que ceux qui ne veulent rien entendre, ni de pires aveugles que ceux qui ne veulent rien voir.

1. C'est la réponse du protestant Pfleiderer, professeur à Berlin, l'un des derniers tenants de l'école de Tubingue, dans sa conférence sur la religion et la morale de son livre *Religion und Religionen*, Munich, 1906. — Hermann, *Beiträge zur Weiterentwitklung der christlichen Religion*, Munich, 1905, proteste contre la laïcisation de la morale, et, quoique imbu de kantime, il proclame que la morale ne peut ni se constituer ni subsister sans la foi en un Dieu personnel, source de tout bien.

Qu'on rapproche, d'autre part, l'action d'une morale qui ne serait pas religieuse de l'efficacité de celle qu'enseigne l'Eglise. A la réserve de quelques cas exceptionnels que peuvent offrir certains esprits d'élite qui, sans être religieux, pratiquent cependant la morale, grâce au milieu dans lequel ils vivent, à l'atmosphère chrétienne qu'ils respirent, à la tradition tout imprégnée de christianisme dont ils sont les bénéficiaires, et qui, par là même appartiennent vraisemblablement à l'âme de l'Eglise, on peut dire que, pour la grande masse, la morale purement rationnelle est impuissante à produire des fruits certains, étendus et durables. Car où la prendre cette morale non religieuse, à qui la demander? Il y en a tant qui la prônent, et ils s'entendent si peu !

« Chacune des philosophies n'a même pas le don de convaincre son auteur assez pour régler sérieusement sa pratique ; c'est sur autre chose qu'il vit, et cette autre chose, c'est généralement quelque reste plus ou moins frelaté de christianisme ; quant à sa philosophie : snobisme, métier, amusement d'artiste en concepts ou de baladin d'idées, C'est là ce qui fait l'impuissance constatée de nos éducateurs officiels à donner aux jeunes Français une réelle formation morale. Où donc en prendraient-ils les principes? On n'apprend aux élèves que ce que l'on sait; on ne peut leur distribuer que ce qui existe, et ce qui existe, c'est le chaos. On tend donc à perpétuer le chaos, à le diffuser, à le faire pénétrer dans les foules, où règne encore, de par les traditions chrétiennes, un reste d'harmonie morale. Le jour où cette chose qui ne s'est jamais vue dans le monde, je veux dire la philosophie régnant seule, s'installerait, on verrait le résultat. Jamais l'image mythologique n'aurait été plus vraie : les Ténèbres, filles du Chaos, règneraient sur les âmes...

« A l'heure qu'il est, on a pu faire voir en n'invoquant que la plus stricte observation sociologique, que le désarroi moral, où manifestement nous vivons, a pour cause primordiale le relâchement des anciennes disciplines

religieuses. Cette vérité ira de plus en plus en se manifestant. Dieu veuille qu'elle soit reconnue en notre pays avant que ne soient amoncelées les ruines ! En ce qui concerne notamment la vie intime, dont l'importance sociale est de toutes la plus considérable, qui dira l'influence de la religion, et le néant à peu près complet de tout le reste ? Que ceux qui fréquentent les âmes se lèvent pour dire si la pureté des mœurs chez les jeunes gens, la fidélité et la fécondité dans le mariage sont observées dans les cas difficiles en dehors des secours proprement religieux. D'une façon générale, il faut dire et ne se lasser de répéter que la religion, — Taine disait le christianisme, — est vraiment la « paire d'ailes » indispensable...

« Ce qu'il faut dire, à un point de vue absolu et qui voudrait atteindre la vérité intégrale, c'est que la vraie morale humaine, celle qui comprend la religion à son sommet comme partie principale et partout comme inspiratrice, la vraie morale, dis-je, n'a jamais été réalisée pleinement dans le monde qu'en la personne du Christ, et qu'elle ne sera jamais enseignée efficacement que par Celui qui a dit avec une autorité souveraine : «Vous n'avez qu'un Maître, c'est moi (1), » et par son Eglise, l'Eglise catholique.

2. *Il n'y a pas de morale scientifique.* On a cru, on a répété que la science, désormais apte à tout, allait remplacer la religion et donner une morale ; c'est la plus étrange aberration du XIX^e^ siècle. La science est une chose et la morale en est une autre ; la science constate des faits, en dégage les lois qui les régissent, en vertu de ce principe toujours sous-entendu que les mêmes causes produisent toujours les mêmes effets, dans les mêmes circonstances, partout où règne le déterminisme ; mais dans le domaine de la liberté, qui est celui de l'activité humaine, le déterminisme absolu n'existe pas ; il faut nécessairement tenir compte de ce fait que

1. Sertillanges, *Morale et religion*, dans la *Revue du clergé français*, 1907, t. LII, p. 280-284.

l'homme se sait libre et que dès lors il n'est pas régi par une loi nécessitante contre les autres créatures ; et ceci, qui est d'un ordre tout différent, regarde la morale. Brunetière l'a bien vu et bien montré ; il a contribué ainsi, pour une large part, à dissiper l'équivoque et à faire justice de la morale scientifique.

« De même, dit-il, que, dans la nature, un autre ordre de choses commence quand on passe de l'inorganique à l'organique, et de ce qui ne vit point à ce qui vit, ainsi un nouvel ordre de choses apparaît, et, en quelque sorte, s'inaugure, quand de l'ordre de la nature nous passons à l'ordre social. En ce sens, on ne saurait trop le dire et le redire, il y a vraiment un « règne humain. » Que l'on insiste donc, autant qu'on le voudra, sur les rapports de l'homme et de l'animal, ou sur les liaisons du physique et du moral, il restera toujours vrai que ce qu'il y a en nous de proprement humain, étant d'un autre ordre, ne relève pas des mêmes méthodes, ni des mêmes principes, ni de la même science, par conséquent, que ce qu'il y a d'animal. Là est l'erreur de ceux qui se sont autrefois proposé de souder les sciences sociales ou morales aux sciences physiques ou naturelles... Je n'invoque ni la religion, ni la philosophie, mais l'évidence de la simple logique, et je dis que, si le sens de la « moralité » nous distingue de l'animal, c'est manifestement une pétition de principe que de rechercher dans ce qu'il y a d'animal en nous le fondement de la moralité. C'est pourquoi les *solidaristes* n'y ont pas plus réussi qu'avant eux les *évolutionnistes*, et je ne pense pas que personne y réussisse après eux. Si nous ne sommes pas, comme hommes, une exception dans la nature, nous ne sommes cependant hommes qu'en tant que nous nous distinguons du reste de la nature ; et cette observation, qui suffit à mettre un abîme entre les sciences morales et sociales et les sciences de la nature, suffit également à nous assurer qu'il n'y a pas de morale « scientifique. » Entendons-nous bien sur ce dernier point. Je ne dis pas qu'il ne puisse y avoir et

qu'il n'y ait, peut-être, une « science de la morale, » ou, en d'autres termes, je ne nie pas que les définitions de la morale, et ses déductions, et ses méthodes, ne soient susceptibles de tout autant de rigueur, de précision, ou de clarté que les vérités les plus certaines de la physique ou de la géométrie. Vous ne le voudriez point ! Je ne nie même pas qu'une certaine méthode générale, faite, pour ainsi parler, de circonspection, de prudence, de défiance même, et « scientifique » donc, à ce titre, ne puisse et ne doive être appliquée à la morale. Mais ce que je nie, c'est que l'on puisse tirer une morale des données de la science en général, ou d'une science quelconque en particulier (1). » « On peut admettre qu'il y ait une « science de la morale, » mais ce qu'on ne peut pas dire, c'est qu'il y ait une « morale scientifique » ou « fondée sur la science (2). »

Rien du plus juste, car la science ne peut montrer que ce qui est et nullement ce qui doit être ; et, du coup, les prétentions des Renan et des Berthelot sont ruinées, ainsi que celles de tous ceux qui se flattaient, assez ingénument et non sans forfanterie, de faire de la science la panacée universelle. Aussi bien les plus avisés, parmi les partisans actuels de la morale indépendante, condamnent-ils la « morale scientifique (3) ; » ils ont raison. C'est donc un titre menteur, au sens qu'on lui donnait, et une chose inexistante, dont il ne doit plus être question.

3. *La morale n'est pas purement sociologique.* Encore une nuée qu'il a fallu dissiper, et dont il faut se débarrasser à tout prix. On avait essayé, en effet, au XVIII^e^ siècle, de faire croire que la question morale est uniquement une question sociale, c'est-à-dire que les mœurs ne sont que ce que les font les

1. *Discours de combat*, nouvelle série, Paris, 1903, p. 77-78. — 2. *Sur les chemins de la croyance*, Paris, 1905, p. 295. — 3. Se rappeler les aveux significatifs de M. Bayet, et la déclaration de M. Poincaré, signalés dans l'Avant-propos.

lois, que la morale n'est qu'un affaire de dressage politique, comme si l'homme était le produit de la société.

« On ne peut concevoir la morale que sous la forme de l'éternité : *sub specie æternitatis*. Je sais bien que c'est ce que l'on nie. Mais, précisément, on ne le nie qu'en commençant par faire une confusion perpétuelle de la « morale » avec « l'histoire des mœurs. » On invoque la différence des temps, celle des races, la diversité des coutumes. On refait le chapitre de Montaigne ; on commente, à la lumière de l'anthropologie, le mot de Pascal : « Vérité en deçà des Pyrénées, erreur au-delà ; » on apporte à la discussion les usages des indiens de l'Amazone ou des nègres de l'Afrique australe. Et que croit-on avoir prouvé au bout de tout cela ? Que la morale varie d'âge en âge ? Qu'elle se transforme ? et qu'elle se contredit ? Non ! mais on a prouvé tout simplement que son caractère d'éternité ne s'opposait pas plus à ses progrès que le caractère d'immobilité des lois de la nature ne s'oppose à ceux de la science... Ce qu'il faut surtout bien voir et bien entendre, c'est que les hommes étant des hommes, c'est-à-dire de pauvres êtres, dont la conduite incertaine dépend moins de leur volonté que de l'impulsion de leurs instincts ou de la contagion de l'exemple, « l'histoire des mœurs » est une chose, et « la morale » en est une autre, qui juge la première, bien loin de s'y soumettre ou de pouvoir s'y subordonner. On altère donc, ou plutôt on intervertit les rapports des choses toutes les fois que l'on subordonne la question morale à la question sociale. « Renversement du pour au contre, » comme disait Pascal. De l'accessoire on fait le principal, et du contingent on fait le nécessaire. On attaque, ou plutôt on ruine la morale dans son principe même (1). »

1. Brunetière, *Sur les chemins de la croyance*, p. 94-97. Poursuivant sa démonstration sur la connexité de la morale et de la religion, Brunetière finit par conclure, p. 304 : « Quand on dit que la *question morale* est une *question religieuse*, on veut dire, premièrement et en fait, qu'on ne connaît pas dans l'histoire de système de morale qui ne soit l'application à la

Que la morale doive être sociale, personne ne le conteste ; ce que l'on conteste, c'est qu'elle ne soit que cela ; car, en dehors de la société, il y a l'individu, et l'individu, pris comme tel, a des devoirs qui n'ont rien de social ; il y a aussi la famille, et, entre les membres qui la composent, comme nous le verrons en expliquant le quatrième commandement, il y a des devoirs très précis ; il y a enfin Dieu, Dieu surtout, et nous verrons les devoirs qui nous obligent envers lui. De telle sorte que réduire la morale à n'être que sociologique, c'est escamoter ou nier la morale individuelle, familiale et religieuse, et l'on n'en a pas le droit. Or, c'est là l'erreur capitale de nos sociologues (1). Et lorsque M. Lévy-Bruhl nous affirme que « les faits moraux sont des faits sociaux, variant en fonction des autres faits sociaux (2), » qu'il faut considérer la morale d'une société donnée, même de la nôtre, « dans son rapport nécessaire avec la réalité sociale, dont elle est une partie (3), » c'est une manière de voir et de dire qui n'est pas acceptable et que nous n'acceptons pas. Devant discuter d'un peu près la morale sociologique dans la leçon suivante, nous n'insisterons pas.

conduite humaine d'une conception religieuse, — à moins que ce ne soit la « morale sans obligation ni sanction » de Guyau, laquelle d'ailleurs est tout ce que l'on voudra, mais pas une morale ; — et on veut dire, en second lieu, que la raison ne saurait concevoir d'obligation ni de sanction qui ne soient ultra ou supra-rationnelles. Mais on veut dire quelque chose de plus ; et on entend, avec M. Benjamin Kidd, dans son livre sur *l'Evolution sociale*, que les *questions sociales* étant des *questions morales*, et les *questions morales*, des *questions religieuses*, les *questions sociales* sont donc, en dernière analyse, des *questions religieuses*. »

1. Voir la leçon suivante. — 2. *La morale et la science des mœurs*, Paris 1903, p. 18. — 3. *Ibid.*, p. 290.

4. *Reste l'erreur fondamentale*, qui est à l'arrière plan de tout système de morale indépendante, à savoir : *l'autonomie de la raison, l'indépendance de l'homme*. Nous la connaissons pour l'avoir déjà rencontrée sur notre route, à propos de la foi et du dogme ; il est tout naturel de la retrouver au sujet de la morale comme aussi au sujet de la religion.

Prétendre qu'on peut se sauver, quelle que soit la croyance que l'on ait, pourvu qu'on suive la règle du droit et de l'honnête, c'était déjà l'erreur de l'indifférence en matière de religion, condamnée par Grégoire XVI (1). L'erreur a persisté ; elle s'est formulée dans diverses propositions, dûment réprouvées par Pie IX dans le Syllabus (2) ; conséquence funeste, comme l'a remarqué le concile du Vatican, de « l'abandon et de l'apostasie de la religion chré-

1. Encyclique *Mirari vos*, 15 août 1832 ; Denzinger, n. 1613 (1473). — 2. Prop. 3 : « La raison humaine, indépendamment de toute relation avec Dieu, est l'unique arbitre du vrai et du faux, du bien et du mal ; elle est à elle-même sa loi, et par ses seules forces naturelles elle suffit à procurer le bien des hommes et des peuples. » — Prop. 4 : « Toutes les vérités de la religion découlent de la force native de la raison humaine, qui est la principale règle permettant à l'homme de pouvoir acquérir la connaissance de toutes les vérités de quelque genre qu'elles soient. » — Prop. 56 : « Les lois morales n'ont nullement besoin d'une sanction divine et il n'est pas nécessaire que les lois humaines soient conformes au droit naturel ou reçoivent de Dieu leur force obligatoire. » — Prop. 57 : « La science des mœurs et les lois civiles peuvent et doivent s'écarter de l'autorité divine et ecclésiastique. » — Prop. 58 : « Il n'y a pas d'autres forces à reconnaître que les forces matérielles ; toute la discipline des mœurs et l'honnêteté doivent avoir pour but d'accumuler les richesses par n'importe quel moyen et de satisfaire les plaisirs. » — Prop. 59 : « Le droit consiste uniquement dans le fait matériel ; tous les devoirs humains sont un mot vide de sens ; tous les faits humains ont force de droit. » Denzinger, n. 1703-1704 (1550-1551), 1756-1759 (1604-1607).

tienne, de la négation du vrai Dieu et de son Christ, » la morale indépendante n'est elle-même que « la négation de toute règle du juste et du droit, » l'effort de la barbarie « pour détruire les fondements les plus essentiels de la société religieuse (1). »

C'est là ce que Léon XIII n'a pas manqué de dénoncer et de condamner à son tour. Si la Franc-Maçonnerie n'a parlé tout d'abord que de progrès et de civilisation, d'amour des pauvres et du peuple, dans le seul but avoué d'améliorer le sort de la multitude et d'étendre à un plus grand nombre d'hommes les avantages de la société civile, elle poursuivait autre chose. Léon XIII déclare qu'elle « répugne à l'honnêteté, » que ses fruits sont « pernicieux, » car tous ses effets tendent à « détruire de fond en comble toute la discipline religieuse et sociale, qui est née des institutions chrétiennes, et à lui en substituer une nouvelle, dont le principe fondamental et la loi sont empruntés au naturalisme. »

« En toutes choses, (prétendent les libres-penseurs francs-maçons), la nature ou la raison humaine doit être maîtresse et souveraine. Cela posé, *s'il s'agit des devoirs envers Dieu,* ou bien ils en font peu de cas, ou ils en altèrent l'essence par des opinions vagues et des sentiments erronés. Ils nient que Dieu soit l'auteur d'aucune révélation. Pour eux, en dehors de ce que peut comprendre la raison humaine, il n'y a ni dogme religieux, ni vérité, ni maître en la parole de qui, au nom de son mandat officiel d'enseignement, on doive avoir la foi. » — En *religion*, ils s'en prennent au magistère et à l'autorité de l'Eglise en faveur de l'Etat et rêvent de « constituer l'Etat tout entier en dehors des institutions et des préceptes de l'Eglise. » Ils accréditent la grande erreur du temps présent, qui consiste à « reléguer au rang des choses indifférentes le souci de la religion et à mettre sur le pied de

1. *Const. Dei Filius.*

l'égalité toutes les formes religieuses. » « Entraînés et précipités par la logique jusqu'aux conséquences les plus extrêmes de leurs principes, ils ne gardent plus dans leur intégrité et dans leur certitude les vérités accessibles à la seule lumière de la raison naturelle, telles que sont assurément l'existence de Dieu, la spiritualité et l'immortalité de l'âme... Or, quand ce fondement nécessaire (l'existence de Dieu) est détruit ou seulement ébranlé, il va de soi que les autres principes de l'ordre naturel chancellent dans la raison humaine et qu'elle ne sait plus à quoi s'en tenir, ni sur la création du monde par un acte libre et souverain du Créateur, ni sur le gouvernement de la Providence, ni sur la survivance de l'âme et la réalité d'une vie future et immortelle succédant à la vie présente. »

Cet effondrement de vérités, base de l'ordre naturel, qui importe tant à la conduite de la vie, a un contre-coup sur les mœurs privées et publiques, même sur les devoirs qui résultent des principes de l'honnêteté naturelle.

« Un Dieu qui a créé le monde et qui le gouverne par sa providence ; une loi éternelle dont les prescriptions ordonnent de respecter l'ordre de la nature et défendent de le troubler : une fin dernière placée pour l'âme dans une région supérieure aux choses humaines, et au delà de cette hôtellerie terrestre : voilà les sources, voilà les principes de toute justice et honnêteté. Faites-les disparaître, — et telle est la prétention des naturalistes et des francs-maçons, — et il sera impossible de savoir en quoi consiste la science du juste et de l'injuste, ou sur quoi elle s'appuie. Quant à la morale, la seule chose qui ait trouvé grâce devant les membres de la secte maçonnique, et dans laquelle ils veulent que la jeunesse soit instruite avec soin, c'est ce qu'ils appellent *morale civique*, *morale indépendante*, *morale libre*, en d'autres termes, morale qui ne fait aucune place aux idées religieuses. Or, combien une telle morale est *insuffisante*, jusqu'à quel point elle *manque de solidité* et *fléchit* sous le souffle des pas-

sions, on le peut assez voir par les tristes résultats qu'elle a déjà donnés (1). »

Voilà qui explique surabondamment, de la part des partisans de la morale indépendante, la campagne entreprise contre la société domestique par la loi du divorce, contre l'éducation religieuse par les lois scolaires, contre la constitution des Etats par la proclamation de la souveraineté du peuple ou du nombre, contre l'Eglise par la loi de séparation. Sur tous ces points, nous l'avons vu et le verrons encore, la papauté n'a pas manqué de se prononcer avec toute l'autorité du bon sens, de la raison et de la foi (2). Léon XIII notait avec raison qu'une « société sans religion ne saurait être bien réglée ; et déjà, plus peut-être qu'il ne faudrait, l'on voit ce que vaut en soi et dans ses conséquences cette soi-disant morale civile. La vraie maîtresse de la vertu et la gardienne des mœurs est l'Eglise du Christ. C'est elle qui conserve en leur intégrité les principes d'où découlent les devoirs, et qui, suggérant les plus nobles motifs de bien vivre, ordonne non seulement de fuir les mauvaises actions, mais de dompter les mouvements de l'âme contraires à la raison, quand même ils ne se traduiraient pas en actes (3). »

1. Science et métaphysique. — « Il faut, disent nos adversaires, se conformer aux lois générales de la nature ; cela est de toute évidence dans nombre de cas :

1. *Encyclique Humanum genus*, 20 avril 1884. « Ils ont pour dessein, ajoute le pape dans la même encyclique, de détruire les fondements principaux de la justice et de l'honnêteté. Par là, ils se font les auxiliaires de ceux qui voudraient qu'à l'instar de l'animal, l'homme n'eût d'autres règles d'action que ses désirs. Le dessein ne va à rien moins qu'à déshonorer le genre humain et à le précipiter ignominieusement à sa perte. » — 2. On en trouvera des exemples dans l'explication des commandements de Dieu. — 3. *Encyclique Immortale Dei*, 1er novembre 1885.

il faut manger pour ne pas mourir d'inanition, se couvrir de vêtements pour ne pas périr de froid, se garder du feu pour n'être pas consumé, ne pas se jeter à l'eau sous peine d'être asphyxié. Il faudrait se conformer aux lois de la nature si nous n'étions qu'une eau qui coule en suivant la pente du fleuve sans savoir d'où elle vient ni où elle ira se perdre. Mais si la vie humaine « s'écoule comme l'eau, » si « elle fuit et s'évanouit comme l'ombre, » elle n'est pourtant ni de l'eau ni de l'ombre. D'où vient-elle, où aboutit-elle, quelle est sa raison d'être ? Comment et pourquoi est-elle apparue? Sur ces questions la nature est muette, elle ne sait rien, elle n'a même pas conscience de la vie qu'elle porte en elle. Quand vous la faites parler au nom de la science, c'est vous qui parlez pour elle. Ce n'est pas elle que j'entends, ce sont vos préjugés, vos instincts, vos passions, vos déductions subtiles que vous appelez la science. Je ne me défie pas des faits, d'aucun fait : je me défie de vos interprétations. Vous vous déclarez les adversaires irréconciliables « d'une métaphysique absurde, » mais vous aussi vous faites de la métaphysique, puisque vous dissertez sur l'au-delà. De quel droit la faites-vous parler puisqu'elle ne dit et n'explique pas ses propres phénomènes ? Vous ignorez l'essence de la matière et des éléments primitifs qui la composent ; vous ne savez ce qu'est la vie, ni la mort, ni le mouvement, ni le repos, ni la chaleur, ni l'électricité, ni la lumière, ni le son, ni la couleur, ni la force, ni l'attraction, et vous voudriez faire des théories que vous appelez le dernier mot de la science ! A chaque question que lui poserait un enfant intelligent, le savant loyal devrait répondre: « Je ne sais pas, » et il aurait l'audace de répondre : « Je sais, » de trancher, au nom des lois naturelles, les problèmes les plus graves du bien et du mal, du juste et de l'injuste, de la vertu et du vice ! Puisque, dans les lois naturelles, il n'y a ni bien ni mal, ni juste ni injuste, ni vertu ni vice, s'il fallait se conformer à la nature, il faudrait conclure qu'être vertueux est une duperie. » Mgr Mignot, *Lettres sur les études ecclésiastiques*, Paris, 1908, p. 30-31.

2. Question morale et question sociale. — « Soutenir que les faits moraux sont une partie des faits sociaux, c'est prétendre que la question morale est une question sociale. N'est-ce pas le contraire qui est vrai ? Il n'y a qu'une question sociale, comme l'a dit M. Brunetière : la question de l'inégalité des conditions humaines ; toutes les autres s'y ramènent, et la solution de celles-ci n'est cherchée qu'en vue de la solution de celle-là. Il ne s'agit pas d'abolir l'inégalité des conditions, ce qui serait absurde et irréalisable. « Ne formant pas un troupeau, dont toutes les têtes sont nécessairement égales, dit Blanc de Saint-Bonnet (1), mais une construction d'êtres intelligents et libres que le mérite aussitôt superpose, la société n'est dans l'essence qu'une hiérarchie. » Il s'agit d'atténuer les inconvénients qui découlent, non pas de l'inégalité en elle-même, qui est essentielle et nécessaire, mais de l'œuvre des hommes qui ne respectent pas cette inégalité, qui l'altèrent et la transforment à leur profit. Pour résoudre la difficulté, on ne peut partir que de la double considération, ou de la capacité sociale de l'homme, ou de sa dignité morale. La capacité sociale n'est pas la même chez tous les êtres humains, s'il est vrai que nous naissons avec une intelligence et des aptitudes inégales. Ce n'est donc pas dans la considération de la nature sociale que nous pouvons trouver la solution du problème. Ce n'est pas non plus dans la science. La science, au contraire, ne ferait que rendre toute solution impossible. Indifférente à toute idée de « meilleur-être, » elle n'aurait ni à absoudre ni à condamner les empiètements que les hommes commettraient sur la liberté et les droits sociaux de leurs semblables. Pour trouver la solution, il n'y a donc qu'à considérer la dignité morale humaine. C'est là, en effet, et là seulement, qu'elle se trouve. Au point de vue de la dignité morale, toute différence, toute distinction entre les hommes s'efface, sauf celle qu'établit le bon ou le mauvais usage de la liberté. Il n'y a que des personnes morales également respectables, également sacrées. Elles ont toutes une même fin à atteindre, et la justice veut

1. *La légitimité*, p. 181.

qu'elles trouvent les moyens nécessaires pour faire leur « œuvre d'homme » complète et parfaite. Par cette juste considération et aussi par la considération de l'inégalité essentielle des conditions humaines, se définissent les devoirs des diverses classes de la société, des riches et des pauvres, des savants et des ignorants.

« Regarder la fortune comme un « accident heureux, » dont on est l'usufruitier, dont on peut user et non abuser, malgré la définition du droit : *Jus utendi et abutendi*, dont on doit se servir pour être la providence des pauvres, et pour laisser tomber de sa table plus que des miettes :

Et toujours du côté des pauvres ruisselant
Ses sacs de grains semblaient des fontaines publiques ;

« Regarder aussi comme des « accidents heureux » les avantages qui accompagnent ordinairement la fortune : la douceur de la vie, l'instruction, la facilité de goûter les plaisirs purs de l'esprit, l'art, la science, la littérature ; — Répandre autour de soi les dons que l'on a reçus, suivant ses moyens et la capacité de ceux qui nous entourent ; — Faire pénétrer dans les masses populaires plus de lumière, plus de vérité, et surtout plus de moralité ; — Quitter enfin les habitudes d'égoïsme, l'esprit de domination, — ne sont-ce pas là les devoirs des riches et des savants ? Et le devoir de la classe ignorante et pauvre, n'est-il pas de respecter d'abord l'inégalité des conditions, de chercher ensuite avec le concours des riches à atténuer des inégalités trop grandes, par le travail, l'économie et la bonne conduite, de témoigner de la reconnaissance pour les services reçus, de combattre la méfiance, l'envie et la convoitise ? C'est donc par une collaboration fraternelle, par la bonne volonté, qui ici a sa place, sa valeur et son efficacité, par une communion d'idées et de sentiments, qu'on peut espérer de faire passer, à travers l'édifice rigide des conditions sociales, une âme de bonté qui, faisant tomber les barrières élevées par la méfiance, l'orgueil et l'égoïsme, rapproche les distances, unit les cœurs, résout enfin, autant que cela se peut, la question de l'inégalité des conditions des hommes. Mais nous voilà bien loin des don-

nées et des considérations scientifiques. N'avions-nous pas raison de dire que la question morale n'est pas une question sociale ?...

« Si la science sociale doit, une fois pour toutes, renoncer au projet irréalisable d'établir une morale, il lui reste cependant un rôle à remplir, et ce rôle est assez beau pour qu'elle puisse s'en contenter. Elle étudiera les lois que suivent les sociétés dans leur organisation et leur évolution ; elle donnera à ces lois toute la précision qu'elles comportent. A cette condition, elle permettra d'améliorer la morale dans ses applications particulières. A cette condition, elle pourra être, quoique à son insu, pourvoyeuse d'honnêteté et de moralité. Que les sociologues poursuivent donc sans relâche leurs investigations ; qu'ils se spécialisent, qu'ils cultivent, les uns la sociologie religieuse, les autres la sociologie morale et juridique, d'autres, la sociologie économique. Que d'autres encore demandent à l'histoire des sociétés disparues ou encore existantes, depuis les sociétés primitives ou rétrogrades jusqu'aux sociétés les plus civilisées, des leçons pour les temps présents ou futurs. De cette division du travail sortiront dans toutes les branches des travaux spéciaux, plus exacts, parce qu'ils seront plus délimités, qui permettront peut-être de construire la sociologie générale. Mais quand la science sociale sera faite, ou plutôt à mesure qu'elle se fera, il restera à verser, pour ainsi dire, dans la « pâte sociale » ainsi préparée, un idéal moral qui, sans changer les lois de la matière, la pénétrera, lui communiquera sa vertu, la fera « lever » et l'élèvera jusqu'à lui. C'est ainsi que la science pourra collaborer avantageusement à l'œuvre moralisatrice des sociétés. » Baylac, *La morale et la science sociale*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, novembre 1903, p. 249 sq.

Leçon III[e]

Deux morales récentes

I. *Morale de la solidarité.* — II. *Morale sociologique.*

Parmi les morales indépendantes, nous devons signaler les deux qui, dans ces derniers temps, ont eu le plus de vogue, à savoir la morale de la solidarité et la morale sociologique (1). Leur exposé permettra de voir ce que les plus libérés de toute croyance religieuse, parmi nos contemporains, ont imaginé de mieux pour remplacer la morale traditionnelle ; et leur critique prouvera, outre l'erreur dont ces systèmes récents sont entachés, l'inconsistance, la fragilité et l'irrémédiable impuissance des solutions proposées.

1. BIBLIOGRAPHIE : Pour la première partie, *Essai d'une philosophie de la solidarité*, Paris, 1902 ; Bourgeois, *Solidarité*, Paris, 1902 ; Bouglé, *Le solidarisme*, Paris, 1907 ; — Pour la seconde partie : Durkheim, *De la division du travail*, Paris, 1893 ; *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, 1904 ; Lévy-Bruhl, *La morale et la science des mœurs*, Paris, 1903 ; Bayet, *La morale scientifique*, Paris, 1905 ; *Bulletin de la société française de philosophie*, Paris, 1906 ; — Pour la critique, au seul point de vue rationaliste : Rauh, *L'expérience morale*, Paris, 1903 ; Belot, *Etudes de morale positive*, Paris, 1907 ; au point de vue de la tradition et de la foi : Brunetière, *Discours de combat*, 2[e] série ; *Chronique philosophique*, par Lenoble, dans la *Revue du clergé français ;* Baylac, *Deux systèmes récents de morale*, dans la *Revue de philosophie*, septembre 1907 ; Fonsegrive, *Solidarité*, Paris, 1902.

I. Morale de la solidarité

I. Exposé du système. — 1. *Point de départ.* Les partisans de la morale de la solidarité entendent procéder avec une rigueur scientifique, sans tenir compte de la religion et de la métaphysique. Ils constatent donc tout d'abord l'existence d'un fait, qui se vérifie dans le monde, qui paraît universel et constitue une loi de la nature : la dépendance où sont les êtres par rapport les uns aux autres. Il est incontestable, en effet, que des relations étroites existent dans chaque être en particulier : leurs parties composantes dépendent les unes des autres, se trouvent subordonnées et coordonnées, et concourent à l'harmonieuse unité de l'ensemble. Les êtres, à leur tour, sont en rapports constants entre eux dans un même règne, les minéraux avec les minéraux, les végétaux avec les végétaux, les animaux avec les animaux. Mieux encore, dans l'ensemble de l'univers, il y a des actions et des réactions incessantes d'un règne à l'autre et entre les divers règnes. Cette interdépendance constitue la solidarité, soit physique ou chimique, soit biologique ou physiologique, d'autant plus délicate et complexe qu'on s'élève davantage dans l'échelle des êtres. L'homme lui-même n'y échappe point. Il est un microcosme : il possède tout ce que l'on rencontre dans les êtres inférieurs, l'existence, la vie, la sensation, et il manifeste dans sa vie physique et animale la dépendance caractéristique des divers organes dont il est doté ; qu'on se rappelle la fable des membres et de l'estomac. Mais il n'est pas isolé ; il se trouve encore en rapport avec les autres êtres de la nature et avec ses semblables ; et là aussi se constate ce fait de dépendance, qui constitue la solidarité, au sens objectif du mot. Dans la société humaine, il y

a des créanciers et des débiteurs, c'est-à-dire des liens de solidarité spéciale, qui permettent de concevoir et de fonder la morale.

2. *La solidarité est le terme choisi* pour désigner l'ensemble de ces rapports humains; et ce terme signifie quelque chose de plus qu'une réciprocité biologique et juridique, il implique, nous dit-on, une idée d'action et d'action vraiment morale. Car la société peut se comparer à un organisme vivant, à un être organique, où les individus jouent le rôle des cellules dans l'organisme dont elles font partie. Or, c'est du mot de solidarité que se servent les biologistes pour désigner l'interdépendance des cellules d'un même être; et c'est du même mot qu'on se sert pour désigner l'interdépendance des individus dans la société. On le préfère à celui de justice, terme un peu trop sec, à celui de charité, auquel on reproche d'exprimer une sorte de condescendance sentimentale et gratuite de supérieur à inférieur, et à celui de fraternité, qui, dit-on, n'exprime qu'un sentiment, alors qu'on cherche quelque chose de positif; seul, en effet, le mot de solidarité traduit le caractère scientifique de la loi morale. Il contient, du reste, l'idée de justice et de fraternité, mais non celle de charité, à cause de sa signification courante trop contraire à l'idéal démocratique de l'égalité ; car « la charité chrétienne repose sur une doctrine métaphysique : elle consiste à aimer Dieu par dessus toutes choses et les hommes autant que soi-même pour l'amour de Dieu, qui est le Père céleste. La solidarité n'a rien de métaphysique ni de confessionnel (1). »

3. *La solidarité-devoir*. De cette solidarité ainsi comprise et définie par ses analogies avec la dépendance organique et la relativité naturelle, il s'agit

1. *Essai d'une philosophie de la solidarité*, Paris, 1902, p. XIII.

de faire sortir la morale, c'est-à-dire la règle de la conduite, la loi de l'action humaine, et passer ainsi de la solidarité-fait à la solidarité-devoir. Rien de plus aisé. La solidarité-fait comprenant aussi bien de mauvais effets que de bons résultats, car il existe des vices héréditaires et des ambiances contagieuses, il n'y a qu'à corriger les défauts de la solidarité naturelle. « Nous devons substituer au fait naturel de l'iniquité, le fait social de la justice (1). » Et nécessairement il faut faire appel à autre chose qu'au fait brutal de la solidarité naturelle. A quoi donc ? Le voici : « Nous n'entendons pas poser l'idée de solidarité comme fondement unique du droit et du devoir. Ce fondement c'est la justice. C'est la justice qu'il faut placer à la base (2). » « Nous montrons que la notion de justice demeure insuffisante si elle ne se complète par la notion de solidarité (3). » « C'est dans la loi de gravitation que nous cherchons le moyen d'établir l'équilibre de nos édifices matériels ; c'est dans la loi de la solidarité, que nous devons chercher le moyen d'établir l'équilibre des choses morales et sociales, c'est-à-dire la justice (4). » Or, « nous constatons un fait : le besoin de justice existe en toute conscience et y règne impérieusement. Que la notion de justice soit une idée innée, l'expression en nous de je ne sais quel idéal existant en dehors de notre esprit, qu'elle soit une acquisition récente peut-être, le résultat d'une séculaire évolution, peu nous importe. Nous la prenons comme donnée, et c'est là notre point de départ (5). » Sentant donc ce besoin de justice, il faut le satisfaire, et c'est au moyen de la solidarité que la justice sera.

4. *Fond de la théorie.* Les solidaristes fondent leur

1. *Essai, loc. cit.*, p. 13.— 2. *Ibid.*, p. 16. — 3. *Ibid.*, p. 16. — 4. *Ibid.*, p. 36. — 5. *Ibid.*, p. 27.

théorie sur l'hypothèse de la *dette sociale* et du *quasi-contrat*. Voici comment. L'homme naît débiteur. En effet, en entrant dans la vie, il se trouve jouir d'un capital immense accumulé sans sa participation par les générations précédentes : il est donc débiteur envers les ancêtres. — Il se trouve aussi associé naturellement à d'autres hommes, ce qui implique un échange continu de services reçus et rendus : il est donc débiteur de ses contemporains. — Il forme enfin un anneau de la chaîne qui sert à relier les générations futures à la génération actuelle et aux générations passées : il est donc débiteur envers ses descendants.

L'homme est ainsi un débiteur-né, par le seul fait de sa venue en ce monde, et cela en vertu d'un contrat présumé, c'est-à-dire d'un contrat tel qu'il aurait été conçu, arrêté et souscrit par tout homme si, préalablement, il avait été appelé à se prononcer sur ses conditions d'existence en société pour en accepter les charges en compensation des avantages. C'est là une sorte de quasi-contrat, comme le Code en reconnaît, implicitement signé d'avance, qui confère des droits, mais qui par là-même impose des devoirs. Et ainsi, prétendent les solidaristes, la solidarité exprime la notion d'un devoir plus étendu que celui de justice, plus rigoureux que celui de charité, et tel que la société peut et doit en prescrire et en sanctionner l'exécution (1).

II. Critique du système. — 1. *Le mot de soli-*

1. « Le solidarisme semble en passe de devenir, pour la troisième République, une manière de philosophie officielle... Dans les milieux enseignants, ses conquêtes ne sont pas moindres que dans les milieux parlementaires... De là, par vingt canaux, le flot (des théories solidaristes) descend pour rafraîchir et alimenter la conscience des maîtres qui parlent directement à la jeunesse et à l'enfance. » Bouglé, *Le solidarisme*, Paris, 1907, p. 1-2.

darité prête à l'équivoque, car il dépasse de beaucoup le sens ordinaire du mot et exprime, sous la plume des solidaristes, ce que les termes de justice et de charité signifiaient beaucoup mieux jusqu'ici, alors qu'il n'indique, à vrai dire, que ce qui n'est, de son vrai nom, que *dépendance* ou *relativité*. Tout, dans le monde, est solidaire de tout, c'est-à-dire relatif et dépendant ; et, dans ce sens, le terme de solidarité n'est autre chose que le synonyme de nécessité, de loi qui lie les effets à leurs causes (1). Aussi bien ne serait-ce pas là ce qui se cache et ce que l'on voudrait laisser entendre dans l'application nouvelle de ce mot ? Quoi qu'il en soit, le terme manque de clarté et prête trop facilement à l'équivoque. Et la critique ne peut pas se borner à cette simple querelle de mots, car elle a des objections beaucoup plus graves à opposer à la morale de la solidarité.

2. *C'est d'abord son point de départ qui est sujet à caution.* Peu importe, dit-on, que la notion de justice soit « l'expression d'un idéal existant en dehors de notre esprit » ou « le résultat d'une séculaire évolution. » Cela importe beaucoup, au contraire. « Il faudrait savoir quelle est l'origine de cette idée ou de cet instinct, quel est son fondement rationnel. Si elle répond à un idéal existant en dehors de nous, nous voilà transportés dans la métaphysique dont on ne veut pas. Si elle est le résultat d'une évolution, qui nous dit qu'une évolution en sens contraire ne pourrait pas la détruire ? C'est ainsi qu'une habitude peut être détruite par une habitude con-

1. « Nous sommes entravés, ligotés, si je l'ose dire, emprisonnés dans un réseau de causes et d'effets que nous ne pouvons rompre. Economiques, civiles, politiques, les lois sociales deviennent des « lois naturelles, » des lois d'airain, comme on l'a dit, et, sous le nom de *Solidarité*, je ne vois pas de compression ou de tyrannie qu'à un moment donné de l'histoire on ne puisse justifier. » Brunetière, *Discours de Combat*. Nouvelle série, Paris, 1903, *L'idée de Solidarité*, p. 64.

traire (1). » Or, des conséquences pratiques fort graves dérivent du concept qu'on se fait de la justice, et l'action est différemment orientée selon que cette conception est franchement rationnelle ou métaphysique.

3. *Et puis le seul point de vue de la justice n'épuise pas toute la série des rapports que l'homme a avec ses semblables.* Car, entre membres d'une société, il est beaucoup d'autres relations, inspirées par l'estime, la bienveillance, l'affection, le dévouement, et, pour tout dire en un mot, par la charité. Il est vrai que les solidaristes prétendent réduire la charité à la justice ; mais c'est précisément dans cette confusion de l'idée de justice et de l'idée de charité que se trouve la source de leurs erreurs. « Que l'on précise davantage l'idée de justice et que, en la précisant et en tenant compte de la solidarité humaine, on l'étende à des cas que nous ne soupçonnions pas, nous l'accordons ; mais il restera toujours un domaine indéterminé et indéterminable juridiquement : ce sera le domaine de la charité, qui ne saurait être régi suivant les lois du Code, mais suivant les lois de la conscience, lois aussi strictes, aussi rigoureuses que celles de la justice, mais d'un autre genre, lois aussi qui ennoblissent l'humanité, parce qu'elles sont fondées sur la liberté (2). » Qu'on raffine donc tant qu'on voudra, au-delà de cette justice nécessaire, mais insuffisante, pour régler tous les rapports des hommes entre eux, et dont on se réclame avec raison, il y a un champ d'action beaucoup plus vaste, qu'on ne peut pas négliger et qui, lui aussi, est du ressort de la morale, celui du don de soi, du dévouement, du sacrifice.

4. *Et c'est enfin le passage de la solidarité-fait à la solidarité-devoir qui est inexplicable.* A. Comte s'était déjà appuyé sur la biologie et la physiologie pour sa morale altruiste ; il concluait de la subordination physique, celle par exemple des enfants vis-à-vis des parents, de la femme vis-à-vis de l'homme, de l'individu vis-à-vis de la collectivité, à la loi de leur subordination

1. Baylac, *Deux systèmes récents de morale*, dans la *Revue de Philosophie*, sept. 1907, p. 261. — 2. *Ibid.*, p. 264.

morale ; et l'appareil scientifique dont il s'entourait ne pouvait masquer la faiblesse, l'irrégularité et l'illégitimité du procédé ; car, pour transformer le fait physique en devoir moral, la science y est radicalement impuissante ; de toute nécessité, il faut faire intervenir un principe étranger et supérieur pour autoriser ce passage et permettre de conclure rigoureusement du fait au devoir ; mais c'est précisément de cette intervention d'un principe métaphysique qu'il entendait se passer. A. Comte était donc inconséquent avec sa propre méthode et outrepassait son droit (1).

1. « Que l'on ne dise pas : c'est une loi physique de la nature, et l'obéissance aux lois de la nature s'impose. Ce ne serait là qu'une simple équivoque. Sans doute, il faut obéir aux lois morales, mais sommes-nous tenus d'obéir aux lois physiques, lorsque nous pouvons nous y soustraire? Et le plus merveilleux résultat pratique des sciences modernes n'est-il pas précisément de nous affranchir peu à peu d'une foule de lois et de nécessités physiques? La vapeur et l'électricité ont déjoué les lois du temps et de l'espace ; les montagnes perforées ou escaladées ne nous arrêtent plus ; les océans et les déserts ont été franchis ; et les ballons (aujourd'hui les aéroplanes) sont en train de nous délivrer des liens de la pesanteur qui nous attachent à la terre. La nature a été asservie, domptée par la science ; au lieu que l'homme soit toujours soumis à la nature, c'est la nature qui se soumet à l'homme. Tout le progrès consiste précisément à se délivrer de plus en plus des lois physiques, en se pliant de plus en plus aux lois morales. » Et où conduirait cette méthode ? « Après l'avoir une fois adoptée, il faudrait du moins, puisqu'on la croit bonne, la conserver et l'appliquer avec sincérité, au lieu de l'appliquer par intermittence et à certains faits seulement ; mais alors voyez les étranges applications. L'homme le plus faible est physiquement subordonné au plus robuste et au plus fort ; donc il doit l'être aussi moralement. N'est-ce pas précisément sur ce principe que s'appuyait l'esclavage antique? N'est-ce pas encore sur lui que certaines nations civilisées essaient d'étayer le fameux principe de la supériorité des races qui doivent dominer et assujettir les races inférieures. Allons plus loin. Puisque la biologie constate le fait universel de la prédominance des intérêts égoïstes dans la lutte pour l'existence, cette prédominance est une loi de la nature. Mais

Même défaut de méthode et semblables abus chez les solidaristes ; eux aussi outrepassent leurs droits et font un coup d'état (1). Car enfin que fait la science ? Elle constate *ce qui est*, mais elle ne décide nullement *ce qui doit être ;* elle permet de constater les effets de la solidarité, mais elle ne dit pas quels sont ceux qui sont bons et qu'il faut préférer. Pour distinguer les bons des mauvais, il faut recourir à autre chose ; puis, étant donné qu'il y a de bons et de funestes effets, la science montrera bien qu'on *peut* suivre les uns et corriger les autres, mais non qu'on le *doive* : *pouvoir* n'est pas *devoir*. « Pour passer de l'un à l'autre, il me faut un principe supérieur, que la science ne me donne pas. La science me montre *lié* à mes semblables, elle ne me montre pas *obligé*. La science me dit : « Si tu veux arracher à la mort cet homme qui meurt de faim, nourris-le ; » elle ne dit pas : « Tu dois. » Elle dit que qui veut la fin doit vouloir les moyens ; mais on peut ne pas vouloir la fin. La science ordonne, mais conditionnellement. Quand donc je dis : « Tu dois, » sans condition, je ne fais plus de la science, je fais de la métaphysique. Les solidaristes transforment donc indûment la solidarité-fait en solidarité-devoir (2). » C'est passer d'un ordre à un autre ordre, et le procédé scientifique, à

alors ne serait-il pas plus logique d'ériger cette loi physique en loi morale, plutôt que de combattre et d'exiger le sacrifice de cette tendance naturelle ? Etrange morale, en vérité, que celle qui a pour prétention d'être fondée sur les lois de la biologie, et qui se met en opposition flagrante avec ses lois ! Pourquoi seul, parmi les êtres de la création, l'homme devra-t-il combattre des tendances qui lui sont naturelles ? » Farges, *La liberté et le devoir*, Paris, 1902, p. 367-369.

1. « Puisque nous sommes solidaires, dit Secrétan, dévouons-nous pour les autres. Puisque nous sommes solidaires lui répondront les égoïstes, servons-nous des autres. Deux forçats attachés à la même chaîne ne sont pas pour cela deux amis. Ils peuvent tirer de leur côté jusqu'à ce que le plus fort l'emporte. Si le patron et l'ouvrier sont solidaires, ce pur fait entraîne aussi bien la lutte entre eux que l'union. » Fouillée, *Notice sur Secrétan*, dans *Académie des sciences morales*, 18 septembre 1897. — 2. Baylac, *loc. cit.* p. 261.

lui seul, ne le permet pas. La morale de la solidarité se flatte pourtant d'être scientifique ; mais voilà qu'elle ne mérite plus ce titre dès qu'elle essaie de fonder le devoir ; il lui reste toujours à prouver que l'homme *doit* agir en solidaire, qu'au besoin l'individu *doit* être sacrifié à l'espèce ; mais ceci est du ressort de la métaphysique, et non de la science.

5. *Sous ce nom de morale de la solidarité se dissimule la morale de l'intérêt ;* et c'est là, du reste, ce qu'avouent franchement les solidaristes sincères. Mais « une morale utilitaire n'est pas plus une morale que la morale de la concurrence. On donne cet exemple. « Il est fâcheux que les microbes des quartiers pauvres empoisonnent les quartiers riches ; mais, depuis qu'on le sait, les riches ont pris pour l'assainissement des quartiers pauvres, pour l'inspection des logements insalubres et pour la construction des maisons au moins, infiniment plus de soins qu'ils n'en auraient pris sans cela. » Est-ce bien vrai ? Je veux dire : est-il bien vrai que, dans nos sociétés chrétiennes, la charité, pour s'exercer, ait attendu que la bactériologie nous eût informés de nos intérêts ? En tout cas, voilà qui est net, voilà qui est franc ! et vous pensez bien que j'ajoute : voilà qui est excellent ! Quelles que soient les raisons que le riche ait de s'intéresser au pauvre, c'est la société tout entière qui en profitera. Mais où est, en cela, la morale qu'on nous avait promise ? J'y en vois si peu, pour ma part, que je me demande, en vérité, si je n'ai pas eu tort de dire que la société en profiterait. Oui, cela est vrai, « les maladies infectieuses sont mieux soignées, depuis que chacun sait qu'il est exposé à avaler des bacilles. » Et il est vrai aussi que l'on compose des remèdes avec des poisons ! Je suis moins sûr que l'on fasse de la *solidarité*, de la bonne *solidarité*, avec de la lâcheté ; et je me défie de cette confusion du devoir social avec l'intérêt personnel. Car, enfin, vous voyez sans doute où cette confusion peut mener, et c'est encore ce que je reproche à la *solidarité* définie par ses analogies avec la dépendance et la relativité. Prenons-y garde ! Elle est en train de devenir un autre nom, un masque de l'égoïsme, et elle le sera le jour où l'on admettra couram-

ment que notre intérêt peut nous être, à chacun, une cause d'obligation (1). »

6. *La morale de la solidarité est fort incomplète.* Incomplète d'abord, parce qu'elle passe totalement sous silence les devoirs de l'homme envers Dieu. Et ceci laisse supposer ou que ses partisans regardent comme inutile, pour moraliser l'homme, tout ce qui concerne les rapports de l'homme avec Dieu, ou, ce qui serait pire, qu'ils professent l'agnosticisme à moins que ce ne soit l'athéisme.

Elle est incomplète encore parce qu'elle ne parle pas des devoirs de l'homme envers lui-même. Elle ne voit en effet, dans l'homme, que ses rapports sociaux, conditionnés par une justice plus ou moins bien définie. Mais l'homme n'est-il donc pas d'abord une personne avant d'être membre d'une société ou tout en en faisant partie ? Et se peut-il que, vis-à-vis de lui-même, il n'ait aucun devoir à remplir, bien que la justice n'y soit pas intéressée ? Serait-il libre, en tant qu'individu et en dehors de toute relation avec ses semblables, de penser et d'agir à son gré, sans avoir à répondre devant qui que ce soit de ses pensées et de ses actes ? N'a-t-il pas un corps et n'a-t-il pas une âme ? Doit-il, par exemple, pratiquer la tempérance et la chasteté, ou peut-il se livrer aux vices contraires ? « On dirait aussi bien que nous n'avons de devoirs qu'envers nos semblables, et qu'à la condition qu'ils ne souffrent pas de notre manière d'agir, toute licence nous est donnée de satisfaire aux pires instincts (2). »

7. *Et quant au fond, que penser du quasi-contrat ? Existe-t-il ?* Ouvrons le Code. Le quasi-contrat, nous dit-il, ne peut porter que sur « les faits purement volontaires de l'homme, dont il résulte un engagement quelconque envers un tiers, et quelquefois un engagement réciproque des deux parties. » Où donc est le *volontaire* dans le quasi-contrat de la solidarité ? Il est présumé, nous dit-on ; mais cela ne suffit pas ; ce n'est qu'une hypothèse, et l'hypothèse contraire reste possible ; car si, préalablement consulté, il est vraisemblable que je l'eusse souscrit volontiers, peut-être bien lui aurais-je refusé mon consen-

1. Brunetière, *loc. cit.*, p. 68-69. — 2. *La science et la religion*, p. 71.

tement. On ajoute qu'il se conclut nécessairement par le seul fait qu'on vient à la vie. Je réponds : ai-je demandé à venir à la vie et ai-je pu me lier ? L'interprétation solidariste du quasi-contrat, est obligé d'avouer M. Bouglé, ne va pas sans quelque violence faite aux textes. Nous le croyons sans peine, et l'assimilation du quasi-contrat solidariste au quasi-contrat du Code est une chimère.

8. *Mais il est plus difficile encore d'établir juridiquement la dette sociale.* Car qui dit dette, dit créancier. Assurément, l'homme se trouve en rapports avec ses semblables à travers le temps et l'espace ; il a des antécédents qui le rattachent au passé et il n'est pas isolé en venant au monde. Comme l'a observé M. Fouillée, celui qui inventa la charrue, laboure, invisible, à côté du laboureur, et l'humanité n'est pas comparable à un archipel d'îlots dont chacun aurait son Robinson. Si l'on y tient, le livre où l'on apprend à lire et la locomotive qui nous transporte à travers l'espace, peuvent être considérés comme une dette (1). Mais où sont dans ce cas, demande avec raison Brunetière (2), les héritiers de Gutenberg et les ayants droits de Stéphenson ? « L'héritier, c'est tout le monde et personne. Nous sommes tous débiteurs créanciers. Dans ces conditions, comment établir que nous soyons tenus de payer à notre voisin la dette que nous n'avons pas contractée envers lui, qu'il a, comme nous, contractée envers tous les morts ? Et comment fixer la dette et la créance de chacun ?

1. Dans le Compte rendu de la discussion à laquelle donna lieu la théorie de M. L. Bourgeois, publié sous le titre d'*Essai d'une philosophie de la solidarité*, p. 104-105, se trouve cette observation de M. Malapert : « Cette dette, envers qui l'aurais-je contractée ? Envers la nature, la loi d'évolution, beaucoup plus qu'envers les hommes ; en tout cas, envers les générations passées, et nous n'inventons rien qui les fasse renaître. Je suis débiteur d'un créancier mort sans héritiers ; car où sont les ayants droits de l'inventeur de la charrue et du langage ? Je consens à être reconnaissant au premier gorille mon aïeul qui mérita le nom d'anthropopithèque, je ne vois vraiment pas en quel sens je suis, à proprement parler, son débiteur. » — 2. *Discours de Combat, loc. cit.*, p. 67.

« Mais, de plus, qui assurera la *sanction* qui doit accompagner l'accomplissement ou le non-accomplissement du quasi-contrat ? Il est entendu que le contrat a été formé entre les hommes associés. Si l'un des contractants se refuse à remplir les charges sociales qui lui incombent, les autres contractants auront le droit d'exercer sur lui la sanction sociale, c'est-à-dire de le contraindre à l'acquittement de ses obligations. Le rôle de l'Etat sera réduit à l'interprétation et à la garantie des contrats librement consentis. Mais, en fin de compte, c'est l'Etat qui est le maître souverain. Si les contractants ne s'entendent pas sur le sens du quasi-contrat et sur ses applications, c'est lui qui tranchera le différend, les contractants n'ayant pas d'autre juge. Et s'il lui arrive de donner droit au nombre, qui ne représente pas essentiellement la justice, ou bien à une fraction turbulente, qu'arrivera-t-il ? Ce sera l'oppression, la tyrannie, une division néfaste créée entre les membres associés. Ou bien il faudra admettre comme un dogme que l'Etat est infaillible, impartial et paternel ! Ne parlons donc plus de quasi-contrat social ; ne parlons plus de dette sociale. Parlons de dette de reconnaissance, de dette de sympathie, tant qu'on voudra, de dette légale jamais (1). »

II. Morale sociologique

I. Exposé du système. — Tout comme la morale de la solidarité, la morale sociologique se donne pour une morale « scientifiquement organisée, » « positive, » sans rapport avec la métaphysique et la religion. Mais, au lieu d'invoquer comme elle l'hypothèse du quasi-contrat et de la dette sociale, elle part de ce postulat que « les faits moraux sont des faits sociaux, variant en fonction des autres faits sociaux. » Se réclamant de la science en général, c'est pourtant à la science sociologique, à la sociologie, qu'elle a recours en particulier, dans le

1. Baylac, *loc. cit.*, p. 263-264.

même esprit qu'elle, avec la même méthode, et s'applique à l'étude des faits moraux, des obligations, des droits, comme à une réalité donnée, comme à un ensemble de phénomènes, pour en dégager ensuite les lois.

Deux questions sont à élucider : 1° Il faut *déterminer* le fait moral, en indiquant ce qui le caractérise et les signes auxquels on le reconnaît ; 2° Il faut ensuite l'*expliquer*, en trouvant un moyen de faire comprendre d'où vient qu'il existe des préceptes auxquels on doit obéir. Et voici comment M. Durkheim, le théoricien de la morale sociologique, a résolu ces deux questions (1).

A. La Morale commune. — 1. *Il existe une morale commune*, générale, que l'histoire nous fait connaître dans le passé, que l'examen de la société actuelle nous permet de constater dans le présent. Il s'agit de l'interroger et de l'interpréter. Qu'y trouve-t-on ?

2. *Deux caractères généraux distinguent le fait moral* : celui d'*obligation* ou de *devoir*, entendu à peu près à la manière de Kant, et celui de *désirabilité* ou de *bien*. D'une part, en effet, les règles morales sont investies d'une autorité qui fait qu'elles sont obéies *parce qu'elles* commandent. Mais, d'autre part, la notion du devoir n'épuise pas la notion du moral : on n'accomplit pas uniquement un acte parce qu'il est commandé et abstraction faite de son contenu ; il faut encore qu'il nous paraisse désirable, bon ; et ce *désirable*, ce *bon* participe du caractère d'obligation, car, s'il nous attire, il est pourtant dans sa nature de ne pouvoir être accompli sans un effort, sans une contrainte sur soi-même.

Voilà donc deux idées, celle de devoir ou d'obligation et celle de bien, dont il est inutile, nous dit-on, de savoir laquelle précède ou engendre l'autre. « Puisque à toutes les époques, si haut que l'on puisse remonter,

1. La discussion à laquelle a donné lieu le système de M. Durkheim se trouve dans le *Bulletin de la Société française de philosophie*, Paris, 1906 ; c'est là que nous tirons cet exposé.

nous trouvons toujours ces deux caractéristiques coexistantes, il n'y a aucune raison objective d'admettre entre elles un ordre de priorité, même logique (1). » D'ailleurs, si l'on n'a de devoirs que parce que le devoir est désirable, la notion même de devoir disparaît, puisque le caractère spécifique de l'obligation est de faire, en quelque mesure, violence au désir.

3. *Ces deux caractéristiques du fait moral une fois dégagées, reste à les expliquer.* Ici, les sociologues interrogent la conscience morale commune. Or, cette conscience morale commune nous apprend que nous n'avons de devoirs, à proprement parler, que vis-à-vis de consciences, de personnes morales, d'êtres pensants, c'est-à-dire vis-à-vis de nous-mêmes ou vis-à-vis de sujets conscients autres que nous. Mais ce ne peut-être vis-à-vis de nous-mêmes ; car « on ne contestera probablement pas que jamais la conscience morale n'a considéré comme moral un acte visant exclusivement la conservation (ou le développement) de l'individu (2). » Sans doute, cet acte lui-même peut devenir moral si l'on se conserve et si l'on se développe en vue de la famille, de la patrie ; mais, s'il reste confiné dans l'individu qui le pose, s'il ne vise que son propre intérêt, l'opinion commune le regarde comme dénué de toute valeur morale. Ni l'individu, en tant qu'individu, ni ses semblables, en tant qu'individus, ne peuvent être la fin de la conduite morale.

4. *La fin de la conduite morale ne peut être que la société.* Pour que mes actes aient une valeur morale, il faut « qu'ils visent une fin supérieure à l'individu que je suis ou aux individus que sont les autres hommes (3). » Tout sujet individuel étant écarté, « il ne reste plus d'autre objet possible à l'activité morale que le sujet *sui generis* formé par la pluralité des sujets individuels associés de manière à former un groupe, il ne reste plus que le sujet collectif (4). » Mais ce sujet collectif n'est pas une simple réunion, un simple total d'individus ; car, à n'être que cela, il n'aurait pas plus de valeur morale que ses

1. *Bulletin, loc. cit.*, p. 124. — 2. *Ibid.*, p. 127. — 3. *Ibid.*, p. 128. — 4. *Ibid.*, p. 128.

éléments constitutifs ; c'est la société conçue comme un idéal, « comme une personne morale qualitativement distincte des personnes individuelles qu'elle comprend et de la synthèse desquelles elle résulte (1). » Cela revient à dire qu'il n'y a de morale que par et avec le désintéressement, le dévouement ; désintéressement ou dévouement qui ne se comprend que si le sujet auquel on se subordonne a une valeur plus haute que celle de l'individu que nous sommes. Or, ce sujet supérieur à l'individu et d'une dignité plus grande n'est autre que la collectivité. « Je me trompe, dit M. Durkheim (2), il en est un autre qui pourrait jouer le même rôle : c'est la Divinité. Entre Dieu et la société, il faut choisir. » Mais, comme tout partisan de la morale indépendante, M. Durkheim se désintéresse de Dieu. « A mon point de vue, avoue-t-il, ce choix me laisse assez indifférent ; car je ne vois dans la Divinité que la société transfigurée et pensée symboliquement (3). »

5. *La vie morale commence donc là où commence la vie du groupe.* Mais comme les individus participent à la vie du groupe, en tant qu'ils sont membres de la collectivité à laquelle nous appartenons, ils prennent à nos yeux quelque chose de la même dignité. Et ainsi nécessairement, quoique indirectement, l'attachement au groupe implique l'attachement aux individus ; et quand l'idéal de la société est le type générique de l'homme, c'est à l'homme, en tant qu'homme, que nous nous trouvons attachés.

B. La société. — Il s'agit maintenant de retrouver dans la société elle-même le double trait caractéristique du fait moral, à savoir l'*obligation* et la *désidérabilité*.

1. *La société doit apparaître comme bonne et désirable*, parce qu'elle est l'expression d'un bien *sui generis*. Et, en effet, elle déborde de beaucoup l'individu ; elle le dépasse matériellement, puisqu'elle résulte de l'union de toutes les forces individuelles ; elle le dépasse moralement, car la civilisation est son œuvre, elle en a la garde et elle en assure la transmission aux membres de la col-

1. *Bulletin*, p. 128. — 2. *Ibid.*, p. 129. — 3. *Ibid.*, p. 129.

lectivité. Elle « nous apparaît donc comme une réalité infiniment plus riche, plus haute que la nôtre (1), » tout à la fois transcendante et immanente. Car, « en même temps qu'elle nous dépasse, elle nous est intérieure, puisqu'elle ne peut vivre qu'en nous et par nous. Ou plutôt elle est nous-même, en un sens, et la meilleure partie de nous-même, puisque l'homme n'est un homme que dans la mesure où il est civilisé (2). » Et ainsi la société, « en même temps qu'elle constitue une fin qui nous dépasse, peut nous apparaître comme *bonne* et *désirable*, puisqu'elle présente les caractères essentiels reconnus aux fins morales (3). »

2. *La société est en outre une autorité morale.* « On fera voir ensuite comment la société, en même temps qu'une chose bonne, est une autorité morale qui, en se communiquant à certains préceptes de conduite qui lui tiennent particulièrement à cœur, leur confère un caractère obligatoire (4). » « Car, qu'est-ce qu'une autorité morale, sinon le caractère que nous attribuons à un être, réel ou idéal il n'importe, que nous concevons comme constituant une puissance morale supérieure à celle que nous sommes. Or, l'attribut caractéristique de toute autorité morale, c'est d'imposer le respect ; en raison de ce respect, notre volonté défère aux ordres qu'elle prescrit, simplement parce qu'elle les prescrit. La société a donc en elle tout ce qui est nécessaire pour communiquer à certaines règles de conduite ce même caractère impératif, distinctif de l'obligation morale (5). »

3. *En fait, point de règle morale qui ne provienne de facteurs sociaux déterminés.* Tous les systèmes de morale pratiqués par les peuples sont fonction de leur organisation sociale, tiennent à leur structure et varient comme elle. A chaque époque, ce que la conscience morale prescrit de réaliser, c'est le type idéal de l'homme tel que le conçoit la société ; et chaque société le conçoit à son image. « L'idéal du Romain ou l'idéal de l'Athénien était

1. *Bulletin, loc. cit.*, p. 131. — 2. *Ibid.*, p. 131. — 3. *Ibid.*, p. 132. — 4. *Ibid.*, p. 115-116. — 5. *Ibid.*, p. 132-133.

étroitement en rapport avec l'organisation propre de chacune de ces cités (1). »

C. Conclusions pratiques. — 1. *La morale est relative.* — On ne peut pas vouloir d'autre morale que celle qui est réclamée par l'état social de l'époque où l'on vit. En vouloir une autre que celle qui est impliquée dans la nature de la société, ce serait nier celle-ci et se nier soi-même. La morale est imposée par le milieu où l'on se trouve. Comme le dit M. Lévy-Bruhl, les règles d'action traditionnelle pèsent de toutes leurs forces sur les consciences. Nos obligations sont déterminées à l'avance et imposées à chacun par la pression sociale. La conscience commune est le foyer où les consciences individuelles s'allument.

2. *Mais l'individu a le droit de la modifier.* S'ensuit-il « que si la morale est le produit de la collectivité, elle doive s'imposer nécessairement à l'individu, et que celui-ci soit réduit à l'accepter passivement sans avoir jamais le droit de se dresser contre elle et de la modifier (2) ? » Nullement ; car la société que la morale nous prescrit de vouloir, ce n'est pas la société telle qu'elle s'apparaît à elle-même, mais la société telle qu'elle est ou tend réellement à être. La conscience que la société prend d'elle-même dans l'opinion et par l'opinion, peut être, en effet, inadéquate à la réalité sous-jacente. Et, par exemple, il peut arriver que quelqu'un des principes fondamentaux de la morale soit pour un temps nié par la conscience publique. La science des mœurs peut appeler de cette conscience temporairement troublée à ce qu'elle était antérieurement. — Et, par exemple encore, de nouvelles tendances peuvent se faire jour à côté de la morale constituée. « La science des mœurs peut alors nous apprendre à juger si ces tendances sont en rapport avec les changements survenus dans les conditions de l'existence collective et réclamées par ces changements, et, par conséquent, si elles luttent contre un état de choses qui est en train de disparaître. C'est la raison qui juge en ces matières, la raison impersonnelle, non la raison individuelle, la rai-

1. *Bulletin, loc. cit.*, p. 133. — 2. *Ibid., loc. cit.*, p. 163.

son s'appuyant sur la connaissance aussi méthodiquement élaborée que possible de la réalité sociale (1). » Deux cas peuvent donc se présenter, celui de l'abandon de coutumes surannées et devenues un poids mort, et celui de l'introduction de devoirs nouveaux.

3. *Il y a place pour un art moral rationnel*, capable, à la lumière de la théorie, de diriger l'action morale dans ses possibles transformations.

II. Critique de la morale sociologique. — A. Observations préliminaires. — 1. *Cette morale sociologique n'est pas chose nouvelle.* Elle ne fait que continuer, préciser, grâce au développement des études sociologiques, la morale d'Auguste Comte. De part et d'autre, c'est le même esprit, la même méthode, le même fondement ; de part et d'autre, on prend la société pour base de la moralité ; de part et d'autre, on entend faire jouer à l'humanité le rôle de la divinité dans la morale. Au fond, c'est une démarcation ou, si l'on veut, une laïcisation de la morale chrétienne, dont on supprime les devoirs envers Dieu et d'autres devoirs encore pour ne retenir que ceux qui ont un caractère purement social. Comte disait : « J'ai porté le dernier coup au théologisme, en lui ôtant, par ma fondation de la sociologie, ses attributions morales et sociales, que mon grand prédécesseur Descartes lui conservait encore (2). » Et M. Durkheim vient de nous dire : « Je ne vois dans la divinité que la société transfigurée et pensée symboliquement. »

2. *Cette morale sociologique est trop exclusive.* Qu'elle consulte les faits et recoure à l'expérience pour fixer les devoirs moraux, rien de mieux ; mais elle a tort de ne s'en tenir que là et de ne faire appel qu'à l'expérience. Un examen attentif, une analyse scrupuleuse des actes humains s'impose assurément pour en saisir les princi-

1. *Bulletin, loc. cit.*, p. 137. — 2. *Système de politique positive*, t. II, p. 357.

pes directeurs ; examen et analyse s'imposent semblablement pour les faits qui constituent la vie morale d'un peuple, sous l'influence des temps et des lieux, mais qui, malgré des variations inévitables et des divergences accidentelles, offre cependant partout et toujours des éléments identiques et permanents. Quant à prétendre, comme le font les sociologues, qu'un peuple, à tel moment donné, ne peut avoir que la morale que réclame son état social, c'est tenir pour assuré que la société, à elle seule, crée toute la moralité, et c'est là une erreur.

3. *La science sociale a une incontestable utilité*, celle de permettre l'amélioration de la morale ; car la morale règle, entre autres choses, les relations sociales ; or, l'étude de celles-ci est l'objet propre de la sociologie. Mieux connues, les relations sociales ne peuvent être que mieux réglées. A la sociologie de les étudier de plus en plus, d'en découvrir les ressorts cachés et les influences secrètes, d'en déterminer de mieux en mieux les tenants et les aboutissants ; à la morale alors de faire intervenir l'homme avec une connaissance plus étendue et une action plus efficace. Mais qu'on se garde de soutenir, car ce serait une erreur, que la morale n'est qu'une partie de la science sociale.

4. *La morale sociologique a le mérite de reconnaître le caractère religieux et sacré de la morale.* On nous dit, en effet, que « la morale ne serait plus la morale si elle n'avait plus rien de religieux (1). » Le sacré, c'est « ce qui est mis à part, ce qui est séparé. » Il nous inspire un double sentiment, un sentiment « de respect qui nous écarte de lui, qui nous tient à distance, » et un sentiment d'amour et de désir par lequel « nous tendons à nous rapprocher de lui, nous aspirons vers lui. » La personne humaine, avec laquelle, selon la morale sociologique, s'identifient les choses morales, revêt par là même un caractère auguste et sacré.

5. *Enfin les sociologues posent nettement le problème moral.* Ils reconnaissent qu'il n'y a que deux morales parfaitement cohérentes, la morale chrétienne et la mo-

1. *Bulletin, loc. cit.*, p. 183.

rale sociologique. « Entre Dieu et la société, il faut choisir, » disent-ils, et ils choisissent la société. Si donc leur choix n'est pas fondé en raison, si leur système est incomplet et faible, et si leur morale est fausse, cette conclusion s'impose : seule la morale chrétienne est vraie. Et c'est justement ce qui va ressortir de la critique des points principaux.

B. Critique de la méthode sociologique. — La seule méthode employée par les sociologues, c'est la méthode positive, au moyen de laquelle ils étudient, analysent les faits sociaux et en dégagent le contenu.

1. *Mais ils ne l'appliquent pas à tous les faits.* Car, ainsi qu'on l'a justement remarqué, certaines consciences reconnaissent des valeurs incommensurables qui ne sont pas sociales, celles du savant et de l'artiste, par exemple. — Il y a, d'homme à homme, des devoirs humains de justice et de piété, qui sont extra-sociaux. — Il y a des devoirs individuels, de l'individu à l'égard de lui-même, le sentiment de l'honneur, de la dignité personnelle, et des devoirs qui lient directement l'individu à l'individu comme tel et non comme membre de la collectivité, l'amitié, l'amour. « Dans tous ces cas, la conscience admet des obligations extra-sociales, qui peuvent sans doute être déterminées et modifiées par la vie collective, mais pour lesquelles la vie collective n'est qu'un milieu d'action, un point de départ, une base (1). » M. Durkheim l'a reconnu, mais il a déclaré vouloir les ignorer (2) ; or, il n'en a pas le droit, puisque, d'après lui, la société seule fonde l'obligation.

Il est certain que tout effort pour se connaître, pour devenir et rester maître de soi, a toujours été considéré comme ayant un caractère moral, comme un devoir, bien qu'il puisse être sans le moindre rapport voulu avec l'intérêt ou la perfection du groupe social. En outre l'individu humain, raisonnable, n'a pas de rapports qu'avec le groupe dont il fait partie ; par delà la cité, il y a la nature, le monde. Enfin, comme c'est des profondeurs de

1. *Bulletin, loc. cit.*, p. 202. — 2. *Ibid.*, p. 206.

l'âme religieuse qu'ont jailli les plus beaux élans de la charité dans le monde, c'est là un fait historique, lui aussi, et considérable, qui montre que la moralité a d'autres sources que le sentiment de la vie sociale. Une méthode positive n'a pas le droit d'écarter de tels faits.

2. *La méthode sociologique est impuissante, même en face des faits qu'elle consent à examiner et à retenir.* Qu'est-ce, par exemple, que la « réalité morale, » dont parlent les sociologues ? Analysant un acte moral, ils prétendent que l'idée de blâme ou d'éloge ne découle pas nécessairement de l'acte, en tant qu'acte, autrement dit que l'idée de sanction est extérieure à l'acte, n'a pas avec lui le rapport de conséquence à principe, et que, par suite, elle vient de la notion d'une autorité morale externe. « Cette manière de raisonner se comprend de la part d'un sociologue. Avec sa méthode positive, il ne peut considérer que des faits physiques, extérieurs. Il constate, par exemple, d'un côté, un meurtre, fait physique ; de l'autre, une autorité morale qui défend. De ce point de vue, il est évident que la sanction ne peut être qu'extérieure à l'acte ; de ce point de vue, l'autorité apparaît comme une autorité morale à laquelle il faut obéir, simplement *parce qu'elle* commande ou qu'elle défend. En considérant la nature intrinsèque de l'acte physique, on n'y trouve certainement aucune raison d'ordre ou de défense. Si la conscience morale commune, dans la recherche des éléments moraux d'un acte humain, n'employait que la méthode positive, il serait vrai de dire qu'elle se contente de constater les deux caractéristiques coexistantes de l'acte moral (bien et obligation), sans admettre entre elles un ordre de priorité, même logique. Mais les choses se passent-elles ainsi ? Est-il vrai que la notion de sanction soit extérieure à la notion d'acte moral ? Il ne s'agit pas ici de sanctions positives apposées par la société à telles lois positives, sanctions qui pourraient être autres que ce qu'elles sont, simples *moyens* pour assurer l'exécution des lois ; mais il s'agit de la sanction en général. Or, l'idée de la sanction morale repose sur l'idée de justice distributive. Notre être appartient à la loi morale et il lui est dû, pour ainsi dire, tout

entier. Si nous manquons à notre devoir, on peut dire que nous ne payons pas notre dette ; nous ne rendons pas à la loi ce qui lui est dû, et la justice est violée. Mais, pour n'être point acquittée, notre dette n'en subsiste pas moins ; et si la loi est souveraine, il faut qu'elle reçoive satisfaction d'une manière ou d'une autre. La sanction n'est donc pas quelque chose d'extérieur à l'acte moral, mais découle de cet acte comme la conséquence du principe.

« Mais, dira-t-on, vous oubliez que l'obligation, sur laquelle sans doute se fonde la sanction, n'est pas un élément intrinsèque de l'acte, mais lui vient d'une autorité morale extérieure. Mais, répondrons-nous, d'où vient à cette autorité extérieure ce pouvoir moral ? La méthode positive répond qu'elle constate seulement des faits et qu'elle ne peut pas aller plus loin ; mais, en faisant cet aveu, elle reconnaît qu'elle est une méthode incomplète. Il n'est pas vrai que nous obéissions à une autorité uniquement *parce qu'elle* commande ; nous lui demandons ses titres. Il nous paraît incompréhensible que nous puissions être obligés à faire un acte, autrement qu'en raison du contenu intrinsèque de cet acte et de sa finalité : l'idée de bien domine l'idée d'obligation et lui est antérieure (1). »

3. *La méthode sociologique est insuffisante en face de la liberté.* Car, « en ne considérant dans l'acte humain que le côté physique, extérieur, le sociologue assimile la « réalité morale » à toute espèce de réalité ; il soumet les faits humains au déterminisme. Mais la question est de savoir s'il lui est permis de faire cette assimilation. Il semble bien que non. L'homme se croit libre ; c'est là un fait, et un fait indiscutable que tout le monde est obligé de reconnaître. Se croyant libre, l'homme se croit indépendant d'une certaine manière et dans une certaine mesure du milieu social où il vit. Comment la science sociale démontrera-t-elle que la croyance à la liberté est une illusion? Pourra-t-elle faire une analyse si exacte, si complète des faits moraux, de manière à prouver qu'aucun de ces faits n'a pour origine la liberté (2) ? »

1. Baylac, *loc. cit.*, p. 273-274. — 2. Baylac, *loc. cit.*, p. 275.

Ainsi donc la méthode positive de la sociologie laisse échapper inévitablement, dans l'analyse de l'acte humain, ce qui le constitue en propre, ce qui en fait le fond intérieur, vivant.

C. La conscience, d'après les sociologues. — 1. *La conscience morale commune*. C'est elle, nous disent-ils, qu'il faut consulter pour construire la morale. Il faut donc la connaître et la bien interpréter. Or, c'est justement là qu'est le difficile. Qu'a donc pensé la conscience morale commune, dans le passé et dans les divers milieux, de la morale domestique, civique, professionnelle, contractuelle ? Sous les formes variables qu'a-t-elle regardé comme fixe, permanent, universel ? Supposé qu'on arrive à le déterminer, cela vaudra pour le passé ; mais pour aujourd'hui et pour demain ? Qui nous assure que cela restera ce que cela a été ? L'histoire ne le peut, ni l'observation. Et si on conclut qu'il en sera ainsi dans l'avenir, ce ne peut être qu'en faisant appel à un principe de métaphysique, en invoquant la permanence partout identique de la nature humaine. Mais précisément les sociologues se sont interdit de recourir à la métaphysique ; ils sont donc en opposition avec leur propre méthode.

2. *Vis-à-vis de la morale individuelle*, ils nous assurent que la conscience commune n'a jamais regardé comme moral un « acte visant exclusivement la conservation ou le développement de l'individu ; » qu'elle déclare qu'on n'a de devoir envers soi que dans la mesure où l'on a des devoirs envers autrui. Est-ce vrai ? La conscience morale commune ne peut être que la raison humaine pratique. « Or, la raison déclare qu'il ne saurait y avoir des devoirs sociaux s'il n'y a pas d'abord des devoirs individuels. Comment pourrait-on se sentir obligé envers autrui, si on ne se sentait obligé envers soi ? Comment se sentir tenu de travailler au perfectionnement des autres, si on ne se sentait pas tenu de travailler à son propre perfec-

tionnement ? La morale individuelle, théoriquement et pratiquement, est la base de la morale sociale. D'ailleurs faire de son perfectionnement moral le premier devoir de l'homme, c'est assurer l'accomplissement de ses devoirs sociaux. La morale individuelle ne développe pas une individualité égoïste, mais la personne humaine, c'est-à-dire ce qui constitue vraiment l'homme, ce qui est commun à tous les hommes. Elle ordonne précisément de se dégager de ce qui est trop individuel, des passions, des désirs sensibles, et de tendre à la réalisation la plus complète de son être véritable. « Qui perdra son âme, dit l'Evangile, la trouvera. » Perdre son âme, c'est s'affranchir de ses instincts égoïstes, c'est perdre sa nature sensible trop particulière, pour ne garder que la nature vraiment humaine, la nature morale. Quand l'homme aura, par le retranchement de ce qui n'est pas universellement humain, conquis sa personnalité morale, qu'il la jugera digne de respect et qu'il la respectera en lui-même, c'est alors, et alors seulement, qu'il sera disposé à la respecter chez les autres, à la servir, et, s'il le faut, à se sacrifier pour elle (1). »

D. La société, d'après les sociologues. — 1. *Les sociologues ne voient que la société et placent l'individu sous son étroite dépendance.* Ils tombent ainsi dans le défaut qu'ils reprochent aux métaphysiciens, ils réalisent une abstraction. En annihilant pour ainsi dire l'individu, en le réduisant presque à un être abstrait, la société ne sera elle aussi qu'un être abstrait. « Dans l'astronomie, dit Fouillée, le mouvement de la terre est solidaire du mouvement de tout le système solaire. Il n'en est pas moins vrai que si vous supprimez la terre et son action propre, puis Vénus, puis Mars et les autres planètes, où sera le système solaire ? »

2. *Pétition de principe ou cercle vicieux.* La société, nous dit-on, doit être quelque chose de qualitativement

1. Baylac, *loc. cit.*, p. 276-277.

distinct des personnalités individuelles qui la composent. Ou ce n'est qu'une abstraction, ou c'est un idéal plus élevé qu'elle. « On prétendra sans doute, observait M. Weber (1), qu'on ne peut définir la personne sans le social. Mais c'est une pétition de principe ou un cercle vicieux. Les caractéristiques ou les facteurs de la société ou du groupe par lesquels vous définirez la personne, impliqueront un postulat préalable de l'idéal de la personne morale d'abord posée dans l'individuel. » Si donc la société, telle que l'entendent les sociologues, n'existe pas, elle ne saurait être une fin de la morale humaine.

« La société, disait à son tour M. Malapert (2), m'impose des règles, et c'est à cause de cela qu'il y a moralité ; j'agis moralement quand j'obéis à ses commandements, parce que ce sont ses commandements : elle est une autorité qui se fait obéir. De plus cette autorité m'apparaît comme digne de respect, comme possédant une valeur morale quasi divine. Est-elle donc moralement respectable parce que, en fait, elle commande ? Alors le cercle me paraît manifeste : elle ordonne, d'où la moralité ; elle crée la moralité, donc elle est une autorité morale. Une autorité qui « se fait respecter, » c'est ou bien une autorité qui se fait obéir, ou bien une autorité qui est digne de respect : comment passer de l'un à l'autre des deux sens ? A moins que la société ne m'apparaisse comme une autorité moralement respectable que parce qu'elle est l'agent, l'instrument, la condition de réalisation d'un certain idéal, qui en un sens lui est immanent, en un sens lui est transcendant, alors la vraie fin de ma volonté, c'est cet idéal ; en tant que la société y travaille, qu'elle s'efforce à le réaliser, je la suis, je lui obéis ; en tant qu'elle s'en écarte, qu'elle le méconnaît, je me sépare d'elle, je m'oppose même à elle. Quand ce qu'elle m'ordonne est conforme à cet idéal, je luis obéis, non pas uniquement parce qu'elle ordonne, mais parce que son ordre m'apparaît susceptible de se justifier ; dans la mesure même où elle est un moyen de la réalisation de

1. *Bulletin, loc. cit.*, p. 168. — 2. *Ibid.*, p. 190-191.

cet idéal, je la veux, je me sacrifie même à elle, mais elle n'est pas la fin suprême. »

3. *D'autre part, d'après la théorie des sociologues, comment pouvoir exercer une action sur la société ?* C'est impossible, bien qu'on m'en reconnaisse le droit, puisque je tiens tout d'elle et qu'elle ne tient rien de moi. La chose ne serait possible que si la société, au lieu d'être considérée comme la fin de l'individu, était regardée comme un moyen de réaliser un idéal, qui est au dehors et au dessus d'elle. Alors, oui, l'homme peut chercher à agir sur elle, à la diriger, car il sait vers quelle fin. Mais « si la société est la suprême autorité morale, je dois lui obéir totalement, scrupuleusement, j'allais dire servilement : la soumission, voilà la seule attitude à son égard ; je n'ai pas à la diriger, c'est elle qui me conduit; je n'ai même pas à choisir parmi les tendances qui se dessinent en elle, je n'ai qu'à attendre pour constater laquelle de ces tendances triomphera. Si, au contraire, elle est seulement le moyen de réalisation de l'idéal dont je parlais tout à l'heure, si elle représente cet idéal d'une façon incomplète, imparfaite, alors, mais alors seulement, je pourrai songer à la diriger et je ne saurai vers quelles fins (1). »

4. *La société remplace Dieu.* — Les sociologues font de la société une personne morale, une conscience collective ; ils mettent ainsi la société à la place de Dieu. « Le croyant, avoue M. Durkheim (2), s'incline devant Dieu parce que c'est de Dieu qu'il croit tenir l'être, et particulièrement son être mental, son âme. Nous avons les mêmes raisons d'éprouver ce sentiment pour la collectivité. » Et il ajoute : « Si vous comprenez pourquoi le croyant aime et respecte la divinité, quelle raison vous empêche de comprendre que l'esprit laïque puisse aimer et respecter la collectivité, qui est peut-être bien tout ce qu'il y a de réel dans la notion de la divinité ? » La société remplaçant Dieu, et la société, pour intimer ses ordres et en assurer l'exécution, n'ayant que l'Etat, c'est retourner à la conception païenne de l'Etat-Dieu, de l'Etat, maître

1. *Bulletin, loc. cit.*, p. 191. — 2. *Ibid.*, p. 192.

des âmes comme des corps. Oserait-on dire que ce soit là un progrès ?

E. Conclusion : la théorie de la morale sociologique est inacceptable. — « De quelque côté qu'on envisage la morale sociologique, dit fort bien M. Baylac (1), qu'on considère la méthode qu'elle emploie, qu'on interroge la conscience morale commune qui l'exprime, qu'on étudie le fondement sur lequel elle repose, la morale sociologique apparaît comme incomplète et impuissante. La sociologie peut être une science utile à la morale, mais certainement elle est incapable de fonder une morale. Son défaut principal, comme celui de la morale de la solidarité, consiste à demander à la science seule un fondement que celle-ci ne peut donner, et à chercher l'idée d'obligation, sans laquelle il ne saurait y avoir de morale, dans ce qui n'est qu'une forme de la nécessité.

« L'obligation, voilà l'idée fondamentale de toute morale. Or, définir plus ou moins empiriquement les faits moraux, étudier comment les phénomènes qui s'y rapportent se développent, se transforment et évoluent dans la société, ce n'est pas établir le caractère obligatoire des lois morales, ce n'est pas éclairer le moins du monde celui qui se demande : Comment dois-je vivre ? « Car il ne résulte nullement de ce que les sentiments moraux se développent et se modifient suivant certaines lois, qu'il faille vivre selon leurs suggestions ou les mépriser. Une étude sociologique des choses morales ne saurait, en aucun cas, être considérée comme capable de fournir par elle-même une solution du problème moral proprement dit. Il n'y a que les

1. *Deux systèmes récents de morale,* dans la *Revue de Philosophie,* sept. 1907, p. 279.

écrivains qui abordent le problème moral en métaphysiciens qui s'occupent vraiment de lui. Il faut se demander : Les raisons pour lesquelles l'homme doit concevoir qu'il est dans le monde sont-elles ou ne sont-elles pas de nature à justifier ceux des hommes qui se croient un devoir et qui lui obéissent (1)? Or, c'est là un problème métaphysique (2). »

F. L'art moral rationnel. — La théorie de la morale sociologique étant telle, que pourra-t-elle être en pratique ? C'est la question qui se pose, et qu'on a bien essayé de résoudre, mais qui, dans les seules limites de la sociologie, reste insoluble.

1. *M. Lévy-Bruhl a proposé une solution* (3). Il entend substituer à la partie théorique de la morale traditionnelle la *science des mœurs*, c'est-à-dire la connaissance scientifique des lois de la réalité sociale, et à la morale pratique un *art*, fondé sur cette connaissance scientifique, *l'art moral rationnel* ; de telle sorte que la morale serait, comme la médecine, une thérapeutique, dûment éclairée par la science des mœurs et applicable à la direction de la vie (4).

1. Cresson, *La morale de la raison théorique*, Paris, 1903, p. 6. — 2. Parmi tant d'autres critiques dont fut l'objet la théorie de M. Durkheim, M. Blondel formule celle-ci, *Bulletin de la Société française de Philosophie*, Paris, 1906, p. 143 : « Sous prétexte de déterminer d'avance et théoriquement cette réalité morale, on ne fait que la considérer du dehors et *après coup*, non dans son *fieri* réel et spirituel, mais dans le résidu physique qu'elle laisse *in posterum*. On ne s'attache ainsi qu'à son cadavre, nullement à son vivant développement. » — Voir aussi, M. Fouillée, *La science des mœurs remplacera-t-elle la morale* ? dans la *Revue des Deux-Mondes*, 1er octobre 1905. — 3. *La morale et la science des mœurs*, Paris, 1903. — 4. Dès que parut le livre de M. Lévy-Bruhl, de nombreuses critiques, dont quelques-unes très fortes, montrèrent mal fondée la prétention de cet art moral rationnel. Cf. *Revue de Métaphysique et de morale*, juillet 1903 ; *Revue philosophique*, avril 1904 ; *Revue des Deux Mondes*, 1er octobre 1905. Dans la 3e édition, Paris, 1907, M. Lévy-Bruhl déclare en note, p. XXXIV,

Adversaire de la métaphysique spiritualiste et rejetant Dieu et l'âme, M. Lévy-Bruhl ne peut pas ne pas nier le libre arbitre ; cette négation est dans la logique de son système. Comment alors peut-il prétendre à modifier dans un sens ou dans un autre la réalité sociale ? Il n'en a nullement le droit ; car nécessairement, pour passer de ce qui est à ce qui doit être, il faut recourir à des principes d'un autre ordre. En effet, pour corriger, diriger et perfectionner la réalité sociale, il faut des règles et un idéal. Or, observe M. Franon (1), « de connaître par la « science des mœurs » *ce qui a été et ce qui est*, cela n'apprendra jamais *ce qui doit être et quel est, moralement et sociologiquement, le préférable, le meilleur*. Car, de quelque façon qu'on s'y prenne, pour passer de la constatation des faits moraux à leur appréciation, de la comparaison et de l'explication des divers états sociaux à l'établissement d'un *programme de réformes*, il faut porter un jugement de valeur. Mais un jugement de valeur suppose des principes absolus. Or, des principes absolus, il n'y en a pas dans la philosophie de M. Lévy-Bruhl, et il ne peut pas y en avoir. » Comment, par exemple, condamnerait-il l'infanticide pratiqué à Sparte et en Chine ? et le meurtre médical des vieillards, des fous, des incurables ? et le suicide ? Il ne peut aboutir qu'à ces trois choses : « l'anarchie la plus absolue dans l'ordre de l'action par la reconnaissance du droit de chaque individu à suivre à son gré ses idées, ses goûts, ses passions, ses instincts ; la légitimation, par l'acception pure et simple du fait accompli, de tout état de la société et des mœurs qui aura réussi à se constituer ; l'organisation violente, par le secours à la contrainte légale, d'un ordre social et

qu'il n'a pas voulu discuter les théories de M. Rauh, ni les applications morales des sciences sociologiques proposées par M. Bayet, car il ne les regarde pas comme une interprétation de sa doctrine. Quant aux objections, qu'il retient, il se contente d'opposer quelques explications et précisions qui ne donnent pas plus de valeur à sa théorie.

1. *Les fondements du devoir*, Paris, 1906, p. 47.

moral arbitrairement réglé et impossible à justifier rationnellement (1). »

L'art moral rationnel proposé par M. Lévy-Bruhl, dépendant de la science des mœurs, qui n'est jamais faite, mais qui est toujours *in fieri*, ne pourrait être que fort précaire et tout à fait instable. Et M. Lévy est obligé d'avouer que « là où la science ne peut pas encore diriger notre action, et où cependant la nécessité d'agir s'impose, il faut s'arrêter à la décision qui paraît aujourd'hui la plus raisonnable, d'après l'expérience passée et l'ensemble de ce que nous savons (2). » « Que chacun agisse selon des règles provisoires (3). » Se contenter ainsi de telles solutions en attendant que d'autres paraissent, c'est faire de la morale un à peu près et un provisoire perpétuel. « Je ne puis vivre approximativement, réplique M. Fouillée (4), et, si je meurs, ce n'est pas provisoirement... La vraie pratique positive sera de dire : Provisoirement, je dois choisir de vivre ; tant pis pour ceux qui seront victimes de mon choix ; provisoirement, je choisis mon plaisir et mon intérêt, seuls certains et positifs ; se sacrifier serait la plus hasardeuse des spéculations, un beau risque sans doute, mais le plus fou des risques. »

2. *La solution de M. Bayet est plus radicale.* M. Bayet reconnaît (5), qu'il ne peut pas y avoir *de* morale scientifique (6), mais *des* morales scientifiques, « susceptibles de s'adapter, partiellement et plus ou moins bien, à l'état social présent, de modifier à notre avantage, en nous et autour de nous, la réalité humaine (7) ; » car toute science devenant principe d'action, la sociologie peut prêter à la constitution d'un art moral rationnel capable d'agir efficacement sur les faits moraux.

Il faut pour cela supprimer et remplacer l'ancienne morale, parce qu'elle repose sur l'idée de responsabilité. C'est donc tout d'abord l'idée de *responsabilité* qu'il s'agit

1. Franon, *op. cit.*, p. 76. — 2. *La morale et la science des mœurs*, p. xxx. — 3. *Ibid.*, p. xxxi. — 4. *Revue des deux Mondes*, 1er oct. 1905, p. 543. — 5. *La morale scientifique*. Paris, 1907. — 6. « Il n'y a pas, il ne peut y avoir une morale scientifique, révélée par la science et certaine comme elle. » *Ibid.*, p. x. — 7. *Ibid.*, p. xiii.

de détruire. « Dès l'instant qu'on admet, dans le monde social, l'existence de lois en tout point semblables à celles qui régissent la chute d'une pierre, il est aussi puéril de rendre un individu, quel qu'il soit, responsable de ses actes, que de blâmer l'arbre chétif ou de féliciter l'arbre vigoureux (1). » Et c'est aussi l'idée de *devoir* qui doit disparaître devant la science (2).

La science morale ne saurait avoir de prétention normative. « On ne voit pas par quel biais on pourrait faire sortir des progrès de la sociologie une idée d'obligation, de mérite et de démérite (3). » A quoi bon alors un art moral rationnel ? Il semble bien qu'il n'ait plus sa raison d'être. Sans doute, mais M. Bayet ne se le propose pas moins, sauf à aboutir à cette conception extravagante de faire de la morale une dépendance et un instrument de la politique. Son art moral n'est plus qu'un système de « recettes » « lancées par la réclame, » et morales par là même qu'elles réussissent (4). « Tandis que l'ancienne morale disait : Formulons et groupons en système les devoirs que doit respecter l'homme, et laissons l'individu responsable s'y soumettre ou les enfreindre, la morale nouvelle dira : La réalité morale, dans tel ou tel groupe social, est susceptible, sur tel ou tel point, d'être améliorée. Améliorons-la. Ne rédigeons pas un code de devoirs : la science ne connaît ni devoirs, ni responsabilité. Améliorons, mettons à profit notre connaissance du réel pour créer un peu de bonheur (5). »

M. Bayet parle d'améliorer la réalité sociale, de créer un peu de bonheur ; c'est donc qu'il a un idéal, qu'il

1. *La morale scientifique*, p. 9. — 2. « C'est ce code lui-même, l'idée même de devoir qui semblent condamnés à disparaître dès qu'apparaît la science. Comment, en effet, une science quelconque pourrait-elle donner naissance à l'idée d'obligation morale ? Comment d'une étude, toute spéculative et désintéressée, de certains faits et de leurs lois, passerait-on à des prescriptions impératives, sanctionnées par l'idée de mérite ou de démérite ? » *Ibid.*, p. 34. — 3. *Ibid.*, p. 35 ; cf. p. 36. — 4. « La bonne invention est celle qui réussit ; celle qui suffisamment « lancée » ne « prend » pas, n'est pas bonne. » *Ibid.*, p. 45. — 5. *La Morale scientifique*, p. 49.

estime pouvoir poursuivre ; mais du même coup c'est faire acte de métaphysicien et contredire les assurances prises au nom de la science, ce qui est une mésaventure assez significative. Si encore c'était en faveur de l'individu qu'était recherchée l'amélioration dont on nous parle, mais non, « il ne s'agit plus de formuler, en les rectifiant, selon les données de la science, les devoirs de l'individu, il s'agit de modifier la réalité morale au profit de l'intérêt commun (1). » La société prend donc tout le champ de l'action, ou l'Etat, ou plus précisément la politique. « L'art moral n'est pas distinct de la politique, il se confond avec la politique (2). » « La morale n'est plus l'idéal absolu, immuable, qui guide la politique, essentiellement relative et changeante à travers ses fluctuations, elle est elle-même politique, c'est-à-dire relative, c'est-à-dire changeante (3). »

Cet aboutissement de l'art rationnel à la politique, au moyen de la « réclame, » comme pour l'exploitation d'un produit quelconque, et par une action sur le parlement pour amener les législateurs à consacrer par des lois son existence officielle et légale, n'a plus rien d'un système de morale vraiment digne de ce nom. « L'art moral, conçu comme purement sociologique dans ses sources et purement politique dans sa forme d'application, ne retient rien de ce qui a été jusqu'à présent le rôle essentiel des formes religieuses et philosophiques de l'art moral, savoir : fournir une aide à la vie intérieure, favoriser le développement de la conscience morale dans l'individu (4). »

1. *La morale scientifique*, p. 53. — 2. *Ibid.*, p. 174. — 3. *Ibid.*, p. 73-74. — 4. Delvolvé, *L'Organisation de la conscience morale, Esquisse d'un art moral positif*, Paris, 1906, p. 7. Dans un nouvel ouvrage, *L'idée du bien*, Paris, 1908, M. Bayet a repris sa thèse pour l'expliquer. Il avoue qu'il est « impossible au sociologue de poursuivre à travers les faits une idée scientifique du bien absolu. Comment pourrait-il, sans sortir de ses attributions, déduire du spectacle de ce qui est, la formule de ce qui doit être ? » Mais, pour concevoir une amélioration quelconque, il faut faire appel à une idée quelconque du bien, du mal et du mieux ; ceci est un postulat, et M. Bayet est obligé de l'accep-

3. *M. Delvolvé préconise, lui aussi, un art moral,* mais il l'entend comme l'organisation de la conscience individuelle (1), au moyen de principes universels et efficaces. Mais ces principes, il ne les demande pas à une suggestion autoritaire comme en religion, ou à un raisonnement dialectique comme dans la morale du devoir, du bien ou de l'intérêt ; c'est aux sciences positives qui étudient les formes naturelles de l'activité humaine. A quelles sciences ? A la sociologie ? Oui, pour les collectivités ; non, pour les individus (2). Quand il s'agit du mode de détermination interne de l'activité individuelle, il est prudent de le chercher sans parti-pris dans l'étude directe

ter. Où donc prendre cette idée du bien dont la science ne peut pas fournir la formule ? Tout simplement à l'ambiance, à sa manifestation dans l'opinion commune, quelque changeante et contradictoire qu'elle soit. « Le bien est en chaque pays et à chaque instant ce que les consciences collectives jugent être bon. » P. 76. « Le bien est aujourd'hui ce que les consciences jugent être bon ; il sera demain ce qu'elles voudront, et les jugements de demain pourront être la contradiction des jugements d'aujourd'hui. » P. 98. Et M. Bayet consacre un chapitre, p. 100 sq., pour prouver que « l'art moral rationnel ne peut pas faire un choix scientifique entre les diverses formes réelles du bien. » Mais si *l'art* ne choisit pas, le *praticien* choisit, au nom du principe qui lui plaira, au nom des idées qui sont déjà siennes. P. 109. C'est là du pur arbitraire, et de plus c'est de l'anarchie, car *tot capita, tot sensus*. Parfaitement : « Le libre choix du praticien ne peut supprimer la diversité et la contradiction des principes qui vont animer l'art. L'art sera donc animé par des principes divers qui l'entraîneront en tout sens et l'opposeront souvent à lui-même. » P. 117. C'est un art d'aveugles, uniquement inspiré par celle des idées de bien qui se trouve pratiquement réussir ou capable de réussir. P. 128. Il n'y a pas, il ne peut pas y avoir de morale, avec une pareille théorie; c'est de la fantaisie pure. On dirait vraiment que M. Bayet a résolu de tenir une gageure : il l'a tenue, mais sans constituer pour autant une morale. Son impuissance à la constituer est à retenir ; elle est une preuve de plus de la chimère poursuivie par tous les partisans d'une morale indépendante.

1. *L'organisation de la conscience morale, loc. cit.*, p. 41. — 2. *Ibid.*, p. 49.

de l'individu, et non dans celle des manifestations sociales des mœurs (1). « Car les sciences sociales sont « incapables de fournir, au centre même de la vie morale, la base intellectuelle nécessaire à l'exercice de la fonction essentielle de la conscience (2). » C'est plutôt à la biologie générale, aux plus universels des instincts ; à l'analyse psychologique de la conscience morale : à la morale pour soi-même comme dans Epictète et Marc-Aurèle, Montaigne et Pascal, Tolstoï et Nietzsche, mais sans se borner à un simple recensement des éléments généraux de la conduite humaine. On aura ainsi sans doute plusieurs types de morale ; mais on devra exiger pour unité qu'elles prennent comme point de départ fixe et comme fil conducteur les lois universelles et les lois plus ou moins générales de la vie, qu'elles présentent tout précepte qui dépasse ces lois, non comme une vérité scientifique, mais comme une suggestion émanant d'un principe individuel et tendant à s'imposer par sa force et sa beauté. De telles conditions, croit M. Delvolvé, suffisent à caractériser un art moral positif d'organisation de la conscience (3).

« Il appartient au moraliste, dit-il (4), de nous aider à gagner le rond-point des avenues au fond desquelles apparaît la vision de l'universel, afin que, consultant notre nature et notre force, nous nous engagions dans l'une ou l'autre, les yeux héroïquement fixés au lointain. C'est assez : il n'y a pas lieu d'imposer ni de proposer un commun idéal. »

De là son essai de thérapeutique morale individuelle, par un art moral individuel, en opposition à l'art moral sociologique ou politique ; et cet art individuel, au lieu de le chercher au terme d'une déduction rationnelle ou dans une notion de souverain bien donnée sans méthode, il le demande à une analyse positive de la nature humaine, éclairée par les résultats les plus certains des sciences de la vie.

M. Delvolvé avoue donc qu'il n'y aura pas de morale, mais divers types de morale; et il a raison au point de vue où il s'est placé ; mais ce point de vue est-il juste? Ne sem-

1. *L'organisation, loc. cit.*, p. 55. — 2. *Ibid.*, p. 57. — 3. *Ibid.*, p. 64. — 4. *Ibid.*, p. 145.

ble-t-il pas, au contraire, que la nature humaine étant la même dans tous les individus, il ne peut y avoir qu'une seule morale, et la même pour tous? D'autre part, l'analyse positive de la nature humaine, même éclairée par les résultats les plus certains des sciences de la vie, à quoi aboutira-t-elle? Pas à autre chose qu'à constater des faits. Mais ici revient la difficulté opposée à toute méthode purement positive: *comment de la constatation des faits physiques passer à la règle morale de la vie? comment de ce qui est conclure à ce qui doit être? comment passer de l'ordre logique à l'ordre moral, de la vérité au devoir?* Ainsi en est-il pour tout essai d'art moral qui s'en tient exclusivement aux données expérimentales. M. Delvolvé a beau passer en revue ce qu'il appelle l'accroissement individuel, l'instinct de reproduction, l'instinct social et l'activité de connaissance, les faits qu'il relève restent des faits, révélateurs de la manière dont les choses se passent, mais nullement de celle dont les choses doivent se passer, utilisables sans doute à titre d'expérience, mais nullement obligatoires à titre de devoir (1).

1. La société est-elle un organisme, au sens des solidaristes? « Si je suis d'accord avec M. Bréal pour ne voir qu'un mot « trompeur » dans ce mot *d'organisme*, je suis très éloigné d'y voir avec lui ce qu'il appelle un « mot creux. » Trompeur? peut-être. Obscur? assurément! Mais ni creux, ni vide, malheureusement, et, au contraire, plein, comment dirai-je? non pas de sens, mais de sophistique et de mensonge. *Organisme*, *matière organique*, *matière organisée*, c'est le nom que nous donnons à ce que nous ne pouvons pas comprendre, et sous lequel nous déguisons notre éternelle ignorance... Dire de la société qu'elle est un « organisme, » c'est dire qu'il y a, dans sa structure comme dans sa durée, quelque chose qui nous dépasse, ou quel-

1. L'art moral, tel que l'entend M. Delvolvé, paraît donc une utopie; et ce n'est pas avec lui que la morale laïque, dont il est partisan, pourra se substituer au rôle de l'Eglise dans l'éducation morale, rôle dont il a soin de constater, comme nous l'avons vu dans l'Avant-propos, la merveilleuse adaptation et la pleine efficacité.

que chose du moins qui résiste à toute analyse et ne s'explique par aucune analogie, similitude ou comparaison. Dirai-je qu'il y a mieux encore, et que, dans la nature même, en histoire naturelle ou en physiologie, l'*organisme* ou l'*organisation*, c'est la vie, et la vie, c'est ce que n'expliquent dans l'être vivant ni la physiologie, ni la physico-chimie. On ne nous apprend donc rien quand on dit de la vie ou de la société des hommes qu'elles sont des *organismes ;* on n'énonce rien de précis ou de solide ; mais on se paie d'un mot, et ce mot, qui n'exprime, en physiologie même, que l'étendue de notre ignorance, n'exprime en morale ou en sociologie, que le besoin, d'ailleurs très humain, de parler pour ne rien dire.» Brunetière, *Discours de combat*, nouv. série, Paris, 1903, p. 75.

2. **La vraie solidarité.** — « Solidaires les uns des autres, oui, sans doute, nous le sommes ! Nous le sommes en tant qu'hommes, ou en tant que fils d'un même père. Nous le sommes encore en tant que citoyens de la même patrie. Nous pouvons l'être en tant que participants de toute profession librement choisie, de toute association librement consentie, de tout idéal librement partagé. Nous le sommes surtout en tant qu'exposés aux mêmes misères. Mais vouloir que nous le soyons de la manière que les cellules d'un même organisme le sont les unes des autres ; ou de la manière que la prospérité d'une espèce animale l'est de la diminution d'une espèce ennemie ; — ou de la manière que notre existence physique est solidaire des conditions qui la déterminent, de la qualité des airs, ou des eaux, ou des lieux ; — ou même de la manière que nous le sommes de ceux qui nous ont précédés sur le sol que nous habitons, et dont nous avons hérité les vertus ou les défauts, je dis qu'en dépouillant la *solidarité* de son caractère moral, c'est en faire une autre forme de la *nécessité*. C'est en méconnaître la vraie nature. C'est confondre les vrais noms des choses. Et c'est enfin s'engager, pour s'y perdre, en un dédale de contradictions infinies ou de logomachies inextricables, si la *solidarité* ne saurait pas plus se concilier avec la *nécessité* que le déterminisme avec la liberté, que l'abné-

gation avec l'intérêt, ou qu'encore la loi morale avec l'absence de toute obligation ou sanction. » *Ibid.*, p. 82.

3. **Question sociale, question morale.** — « Nous admettons encore que la « question sociale » ne soit qu'une « question morale. » C'est le titre, aussi bien, qu'un philosophe allemand donnait naguère à l'un de ses livres, et assurément ce serait un grand point de gagné si jamais nous en comprenions toute la signification. *La question sociale est une question morale* (1). Cela veut dire, en effet, que l'on aura beau s'en flatter, il n'existe pas, il n'y aura jamais de moyens scientifiques de détruire l'inégalité des conditions parmi les hommes, — et après tout, faut-il souhaiter qu'il y en eût ? — mais il y aura toujours, il y a toujours eu des moyens moraux d'atténuer ce que les conséquences de cette inégalité ont de plus troublant encore pour l'esprit que de douloureux pour le cœur. Cela veut dire que le « contrat social » n'est pas un contrat d'assurances et que, par suite, aucun de nous ne saurait se décharger sur un pouvoir anonyme du fardeau de ses devoirs envers ses semblables, ni profiter des avantages de la société sans en subir ou sans en acquitter que les charges de finances. Et cela veut dire enfin qu'indépendamment des obligations de ne pas faire, il y en a pour nous d'agir, dont la première est de travailler à détruire en nous la racine de l'égoïsme, qui est notre attache animale à la vie... Mais je ne traite pas ici la question sociale, et il me suffit d'avoir indiqué ce que l'on veut dire quand on la transforme en une question morale. Car on voit la conséquence, et qu'au lieu d'en chercher la solution dans les analogies de l'histoire naturelle, comme font nos sociologues ; ou dans l'extension tyrannique des pouvoirs de l'État, comme font les socialistes ; ou dans la destruction de toute société, comme les anarchistes, on ne la trouvera pas non plus, cette solution chimérique, mais on n'en approchera qu'en la demandant à la morale de l'effort individuel. » Brunetière, *La Science et la Religion*, 12e mille, Paris, 1895, p. 87-92.

1. Ziegler, *Die soziale Frage eine sittliche Frage*, 1890.

Le Décalogue

Leçon IV^e^

De la loi

I. *La loi naturelle.* — II. *La loi écrite.* — III. *La loi évangélique.* — IV. *Enseignement du Catéchisme Romain.*

Où trouver la loi morale, la règle des mœurs? L'homme, pour se diriger comme il convient et comme il le doit, n'a-t-il qu'à se consulter lui-même ? Ou bien faut-il qu'il prête l'oreille à un enseignement venu de Dieu ? — C'est à répondre à ces questions que va être consacrée cette leçon (1).

1. BIBLIOGRAPHIE : S. Grégoire de Nazianze, *Poème théologique sur le Décalogue*, *Patr. gr.*, t. XXXVII, col. 476 sq. ; S. Augustin, *Quæstiones in Heptateuchum*, II, LXXI, *Patr. lat.*, t. XXXIV, col. 620 sq. ; *Serm.*, VIII, IX, XXXIII, CIX, CCXLVIII-CCLI, t. XXXVIII, col. 67, 75, 207, 636, 1158 sq. ; *Cont. Faustum*, XV, IV ; XIX, XVIII, t. XLII, col. 306, 359 sq. ; Alcuin, *De decem verbis Legis*, *Patr. lat.*, t. C, col. 567 sq. ; S. Pierre Damien, *De decem plagis atque Decalogo*, *Patr. lat.*, t. CXLV, col. 685 sq. ; Hugues de Saint-Victor, *Instit. in Decalogum*, *Patr. lat.*, t. CLXXVI, col. 9 sq. ; S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a^ II^æ^, Q. XCIII sq. ; S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis ;* Gousset, *Théologie morale*, Paris, 1877 ; les récentes Théologies morales de Gury, Ballerini, Palmieri, Marc, Lehmkuhl, etc. ; Didiot, *Morale surnaturelle fondamentale*, Paris, 1896 ; d'Hulst, *Conf. de N.-D.*, Carême de 1890 ; Janvier, *Conf. de N.-D.*, Carême de 1909 ; *Dictionnaire de Théologie*, art. *Décalogue*.

I. La loi naturelle

I. La loi éternelle. — 1. *Son existence.* — De toute évidence et de toute nécessité, Dieu, Raison souveraine et Sagesse infinie, n'a pu créer sans conformer la création et tous les êtres qui la composent, à son idéal divin, comme aussi sans leur fixer une fin et sans les ordonner à cette fin, c'est-à-dire sans leur imposer une loi. Car de même, dit saint Thomas (1), que la raison de la sagesse divine joue, vis-à-vis des choses créées, le rôle de l'art, du type exemplaire, du modèle ou de l'idée à réaliser, de même, vis-à-vis des êtres qu'elle meut vers leur fin, elle présente la notion et offre le caractère de la loi. La Raison éternelle implique une loi éternelle comme elle, et la création ne peut pas ne pas en porter l'empreinte.

2. *Sa connaissance.* Au dire de saint Augustin (2), cette loi éternelle, d'après laquelle il convient que tout soit ordonné, est la Raison suprême à laquelle il faut toujours obéir, et sa notion est imprimée en nous. Citant ce passage, le Docteur angélique (3) observe qu'une chose peut être connue de deux manières : ou en elle-même, ou dans ses effets. Or, nul ne peut connaître la loi éternelle telle qu'elle est en elle-même, à l'exception de Dieu et des bienheureux qui voient l'essence divine. Mais toute créature raisonnable la connaît par la radiation plus ou moins intense de sa lumière ; car toute connaissance de la vérité est un certain rayonnement, une participation de la loi éternelle, qui est la vérité immuable. Or, tous les hommes connaissent la vérité, tout au moins

1. *Sum. theol.*, Ia IIae, Q. XCIII, a. 1. — 2. *De lib. arbitr.*, I, VI, 15. — 3. *Sum. theol.*, Ia IIae, Q. XCIII, a. 2.

quant aux principes communs et généraux de la loi naturelle.

3. *Sa nature.* La loi éternelle ne diffère pas de l'essence divine : elle est cette essence même comme raison suprême ; mais elle se distingue nécessairement des choses créées qu'elle régit ; et toutes, qu'elles soient contingentes ou nécessaires, privées de raison ou intelligentes, lui sont soumises. Car rien, dit saint Augustin (1), ne peut échapper aux lois et à l'ordonnance du Créateur souverain, qui fait régner la paix dans le monde. Mais toutes ne lui sont pas soumises de la même manière. Les créatures sans raison la suivent sans la connaître, en tant que mues par la Providence divine ; les créatures raisonnables, en la connaissant. Mais, parmi ces dernières, les bons lui obéissent librement, en suivant l'inclination naturelle qui les porte au bien et surtout la grâce, et ils sont ainsi dans l'ordre et la perfection ; les méchants lui désobéissent de parti pris et sont ainsi dans le désordre et le mal, sauf à payer dans la suite à la loi suprême la juste peine de leur désobéissance.

II. La loi naturelle. — 1. *L'homme la connaît dans ses principes généraux.* La loi naturelle est l'ordre que la Raison divine a imposé à tout être créé d'une manière conforme à sa nature. L'homme, étant une créature de Dieu, est donc régi par une loi naturelle, expression nécessaire de la loi éternelle et règle harmonieusement appropriée à sa nature d'être humain. Etant une créature intelligente, il la connaît par là même qu'il la porte inscrite dans son âme et dans son cœur.

La création qui l'entoure et la nature qu'il possède

1. *De civit. Dei,* XIX, XII.

lui servent de notification de la volonté divine ; elles sont, en dehors de Dieu, la première manifestation de la loi éternelle, la première communication de la Raison divine à sa raison, le premier écho en lui des desseins de Dieu sur lui.

Ainsi averti, l'homme n'a besoin de personne pour savoir qu'il doit pratiquement faire le bien et éviter le mal ; car, étant fait pour le bien, tout naturellement le bien l'attire et il désire le bien. C'est là une prescription d'ordre général, aussi évidente, aussi irrécusable pour sa raison pratique que les premiers principes pour sa raison spéculative. Or, tout s'y ramène.

2. *Par elle il connaît ses principaux devoirs.* Mais quant à savoir quel bien il doit rechercher, sa nature le lui indique aussi bien que sa raison. En effet, dit saint Thomas (1), l'homme est enclin d'abord vers les biens de la nature qu'il partage avec toutes les substances et qui fait que tout cherche nécessairement la conservation de son être. Sous l'empire de cette inclination, la loi naturelle le pousse vers ce qui est propre à alimenter, à entretenir, à conserver et à préserver sa vie individuelle. — Il est enclin ensuite aux biens de la nature qu'il partage avec les animaux. Sous l'empire de cette inclination, la loi naturelle règle son instinct animal, comme l'union des sexes pour la propagation de l'espèce, l'éducation des enfants, et autres choses semblables. — Il est enclin enfin aux biens de la nature spirituelle qui lui est propre. Sous l'empire de cette inclination, la loi naturelle lui fait rechercher la culture de l'esprit et du cœur, vis-à-vis de ses semblables et par rapport à Dieu. Car il ne peut pas nier qu'il ne soit un être fait pour vivre en société, vu son inca-

1. *Sum. theol.*, Ia IIae , Q. XCIV, a. 2.

pacité radicale à se suffire à lui-même dans la vie physique et dans la vie intellectuelle. D'où ces devoirs envers autrui : traiter les autres comme il entend être traité lui-même ; ne pas leur faire ce qu'il ne voudrait pas qu'on lui fît. Moins encore peut-il nier sa dépendance vis-à-vis de Dieu. D'où le devoir de reconnaître humblement et de proclamer loyalement cette dépendance, de rendre hommage à Celui de qui il tient tout, par un culte tout à la fois intérieur et extérieur, privé et public. Et ainsi, abstraction faite de toute loi positive révélée, la nature suffirait à lui notifier les principales obligations envers lui-même, envers le prochain et envers Dieu.

3. *Mais il ne connaît pas toutes les applications des principes généraux.* Car si la loi naturelle comprend des notions communes ou des prescriptions générales, d'une évidence irrécusable, partout et toujours les mêmes, elle peut donner lieu et donne lieu, en effet, à des applications plus ou moins immédiates. C'est dans cette application que la raison, qui est courte et non sans obstacles divers, peut faillir, beaucoup moins sans doute dans les conséquences prochaines qui sortent immédiatement des principes premiers et s'imposent comme eux avec une évidence presque égale, mais certainement beaucoup plus dans les déductions éloignées, où le lien logique apparaît moins clairement et n'est saisi que par les plus experts. Et c'est pourquoi la loi naturelle, immuable et ineffaçable dans ses principes généraux, reste sujette, aux yeux de la raison distraite ou troublée de l'homme, à des éclipses ou à des méprises (1).

III. La loi positive. — 1. *La loi naturelle notifiée*

1. *Sum. theol.*, Ia IIae, Q. XCIV, a. 5-6.

par une loi positive. Dieu, en élevant l'homme à l'ordre surnaturel, a voulu ajouter à la notification de la loi naturelle, que l'homme reçoit de la création et de sa propre nature, une révélation surnaturelle de cette même loi. De là, dans l'histoire, la triple intervention de Dieu, rappelant à l'homme, en termes de plus en plus précis et dans une progression lumineuse sans cesse croissante, les obligations morales qui lui incombent à raison même de sa nature; car ces obligations naturelles et toujours impérieuses ne sont nullement détruites par 'élévation gratuite de l'homme à l'ordre surnaturel; elles entrent tout simplement dans une sphère supérieure, où elles continuent d'avoir leur raison d'être et de s'imposer à la conscience. La grâce, en effet, ne supprime pas la nature : elle la suppose et la respecte tout en la surélevant.

2. *En fait, l'homme n'a jamais vécu exclusivement dans l'ordre naturel.* C'est dès son apparition dans le monde qu'il a été introduit gratuitement dans l'ordre surnaturel. Celui-ci a dû lui être positivement notifié par Dieu avec toutes les obligations qu'il entraîne. Mais, vis-à-vis des devoirs moraux, qui sont la conséquence nécessaire de la nature et de l'existence de l'homme et qui, en dehors de toute autre loi positive, auraient été les seuls, la révélation a joué le rôle de moniteur. Soit aux origines, d'Adam à Moïse, soit lors de la proclamation du Décalogue, soit à la prédication de l'Evangile, la révélation a maintenu et sauvegardé dans leur pureté, leur intégrité et leur plénitude, les préceptes primordiaux de la loi naturelle, en leur servant de promulgation et d'intimation plus pressante. Elle en a rappelé de plus en plus et de mieux en mieux l'autorité souveraine et le caractère sacré; elle en a fixé l'interprétation authentique; elle en a précisé

ou déterminé certaines conséquences pratiques.

IV. Immutabilité de la loi naturelle. — 1. *En elle-même, la loi naturelle ne souffre ni dispense, ni changement essentiel.* Car elle est fondée sur l'essence et la nature des choses. Elle s'impose donc même à Dieu qui n'en peut suspendre les obligations. Sans doute, on allègue des faits qui semblent être opposés. Mais ces faits, comme l'a remarqué Didiot, montrent qu'il y a des exceptions, non certes au droit naturel lui-même, mais aux conclusions qui en dérivent. Car il faut se garder d'englober sous la formule de loi naturelle tout ce qui dérive des principes auxquels elle s'applique. On a cru voir, par exemple, une dispense du droit naturel dans le fait des enfants d'Adam s'épousant entre eux ; mais il n'y a là qu'une exception à un droit positif divin très justement dérivé du principe essentiel qui prescrit le respect et la chasteté dans la famille. On a cru en voir une autre dans la polygamie permise aux anciens patriarches ; mais il n'y a là qu'une exception à la loi positive de l'unité dans le mariage. On a cru enfin en voir une troisième dans la soustraction des trésors égyptiens par les Hébreux partant pour la terre promise ; mais il n'y a là qu'une légitime conséquence du droit de vivre, qu'une simple translation de propriété faite par Dieu, maître souverain de tous les biens.

2. *Que penser alors de certaines dispenses accordées par l'Eglise?* Il est certains points, en effet, par exemple les vœux, les serments, le mariage valide et non consommé, qui semblent appartenir au droit naturel, et dont pourtant l'Eglise, autorisée par Dieu, dispense quelquefois. Mais « il s'agit ici, non de prescriptions formelles du droit naturel, mais de conséquences émanées de lui, et formulées, promulguées, édictées surtout par le droit divin positif. Le droit naturel ne statue pas, en effet,

que les vœux et promesses, même solennels et jurés, soient irrévocables et irrémissibles, aussi bien quand ils sont au détriment que quand ils sont à l'avantage des consciences humaines et de la gloire divine. Il ne statue pas que le mariage valide, mais seulement contracté, soit aussi indissoluble que le mariage suivi de ses effets ; ni qu'il doive être, en toute circonstance, absolument et inexorablement maintenu. C'est le droit divin positif, c'est le droit ecclésiastique surtout, qui promulguent l'inviolabilité des vœux, des serments, des mariages, dont l'obligation est quelquefois contrebalancée par de très graves raisons d'intérêt particulier ou général reconnues par le droit naturel lui-même...

« Que Dieu puisse dispenser de sa loi surnaturelle, par exemple de l'unité et de l'indissolubilité du mariage, c'est chose indiscutable ; cette loi n'est-elle pas contingente, et l'histoire biblique n'offre-t-elle pas des faits certains de semblables concessions ? Ce qui est pareillement indiscutable, c'est qu'alors Dieu ne dispense point sans de très justes et de très graves motifs. Si parfois il en a trouvé de tels, il les a pris en considération pour faire fléchir la rigueur de sa législation surnaturelle. On connaît la célèbre permission accordée aux anciens de prendre plusieurs épouses et même de les répudier, en dépit de cette solennelle sentence portée à l'origine : « *L'homme adhérera à son épouse, et ils seront deux en une chair.* » Le droit divin positif avait donc d'abord rendu obligatoire une conséquence dérivée du droit naturel, mais non formellement contenue en lui ; et le même droit divin positif en donnait ensuite une dispense valide. Il avait également dit : « *Tu rendras tes vœux au Seigneur,* » ne distinguant pas entre ceux qu'on pouvait et ceux qu'on ne pouvait sagement exécuter ; et il avait ainsi complété le droit naturel exigeant l'inviolabilité des derniers. Or, plus tard, le Christ blâmait, au nom du décalogue, les vœux pharisaïques désavantageux aux vieillards que leurs fils négligeaient au profit du temple. Ce pouvoir de dispenser, pour de très graves et très justes causes, en certains points de droit divin positif, a été délégué par Dieu

au chef de l'Eglise ; et il l'exerce légitimement par rapport aux vœux, aux serments et aux mariages seulement contractés (1). »

II. La loi écrite

I. Le Décalogue. — La loi écrite, dite aussi loi de l'ancienne alliance, loi mosaïque, est désignée d'ordinaire, pour la partie morale, par le mot *Décalogue*, terme composé de deux mots grecs, dont les Septante s'étaient servis pour traduire les *dix paroles* dont parlent l'Exode (2) et le Deutéronome (3) : δέκα λόγοι.

Les Rédacteurs du *Catéchisme Romain* se bornent à signaler quelques unes des raisons qui ont fixé le choix de Dieu sur la race d'Abraham pour lui confier la loi écrite, et les circonstances dans lesquelles le Décalogue fut donné à Moïse.

1. *C'est plein de mystère.* « Quoique le Seigneur ait donné cette loi aux Juifs sur la montagne, cependant, comme la nature l'avait gravée et scellée très avant dans le cœur de tous et que, pour cette raison, Dieu avait voulu que tous y fussent soumis, il importe beaucoup d'expliquer avec soin les termes dans lesquels elle fut promulguée par Moïse, son ministre et son interprète, et de raconter l'histoire des Israëlites si pleine de mystère (4). »

2. *Choix d'Abraham.* — « De toutes les nations qui étaient sur la terre, Dieu n'en choisit qu'une, celle qui tirait son origine d'Abraham. Il donna l'ordre à celui-ci d'habiter en étranger la terre de Chanaan. Mais tout en lui en promettant la possession, il ne permit ni à lui ni à ses descendants de l'habiter qu'après avoir erré pendant plus de quatre cents ans. Durant cette pérégrination il ne les abandonna jamais. Ils allaient de nation en nation,

1. Didiot, *Morale surnaturelle fondamentale*, Paris, 1896, p. 515-516. — 2. *Exod*, XXXIV, 28. — 3. *Deut.*, V, 4. — 4. *Cat. Rom.*, III, *Prim. præc.*, n. 1.

passaient d'un royaume dans un autre ; mais nulle part il ne toléra qu'on les maltraitât. Pour eux, il sévit même contre des rois. Avant qu'ils ne descendissent en Egypte, il envoya un homme prudent qui devait les délivrer, eux et les égyptiens, de la famine. Là il les environna d'une bonté telle que, malgré la résistance de Pharaon et son acharnement à les perdre, ils se multiplièrent de façon prodigieuse. Puis, quand il les vit dans une extrême affliction et soumis à l'esclavage le plus dur, il leur suscita dans la personne de Moïse un chef pour les délivrer par la puissance de son bras : délivrance que le Seigneur rappelle tout spécialement en tête de sa loi (1). »

3. *Choix gratuit des Hébreux.* — « Si Dieu s'est choisi cette nation de préférence aux autres pour l'appeler son peuple et pour être plus spécialement connu et servi par elle, ce n'est pas qu'elle l'emportât sur les autres par la justice et par le nombre, comme Dieu le lui rappelle, mais parce que cela lui plut, jugeant à propos de multiplier et d'enrichir une nation petite et pauvre pour rendre sa puissance et sa bonté plus sensibles et plus éclatantes aux yeux de tous. Ainsi Dieu s'attacha aux Hébreux et les aima au point que, lui, le Seigneur du ciel et de la terre, ne rougit point de s'appeler leur Dieu, pour provoquer l'émulation des autres peuples et les amener par le spectacle du bonheur des Israëlites à passer au culte du vrai Dieu (2). »

4. *Longue attente.* – « Si Dieu laissa longtemps les patriarches errer en pays étranger et leurs descendants gémir sous l'oppression et l'accablement de la plus dure servitude, c'est pour nous apprendre d'une part qu'on ne peut être ami de Dieu sans être ennemi du monde et étranger sur cette terre, et qu'on est plus facilement reçu dans son amitié quand on n'a rien de commun avec le monde, et, d'autre part, pour nous faire comprendre, à nous qui appartenons au vrai culte du Seigneur, combien il y a plus de bonheur à servir Dieu que le monde... Si Dieu mit plus de quatre cents ans à tenir sa promesse,

1. *Ibid.*, n. 2. — 2. *Ibid.*, n. 3.

ce fut pour élever son peuple dans la foi et l'espérance. Car Dieu veut que ses enfants soient perpétuellement sous sa dépendance et placent tout leur espoir dans sa bonté (1). »

5. *Le lieu et la date du don de la loi écrite.* « Ce fut après la sortie d'Egypte et l'entrée dans le désert afin que, touchés par le souvenir de leur délivrance récente et par l'aspect désolé de la région où ils se trouvaient, les Hébreux fussent mieux disposés à accepter la loi. Car les hommes s'attachent fortement à ceux dont ils viennent d'éprouver la bonté et ils se réfugient sous la protection de Dieu, quand ils se savent privés de tout secours humain. Et ceci fait comprendre qu'on est d'autant plus porté à embrasser la doctrine céleste qu'on s'est soustrait davantage aux attraits du monde et aux voluptés de la chair (2). »

6. *Application de cette histoire aux chrétiens.* « Le curé doit s'efforcer d'amener les fidèles à avoir toujours dans l'esprit ces paroles : « *Je suis Jéhovah, ton Dieu.* » Elles leur feront comprendre qu'ils ont le Créateur pour législateur, Celui qui leur a donné et leur conserve la vie ; elles leur permettront de redire avec raison : « *Il est notre Dieu, et nous sommes le peuple de son pâturage, le troupeau que sa main conduit* (3). »

« Quant à la suite : « *Qui t'ai fait sortir du pays d'Egypte, de la maison de servitude,* » bien qu'elle ne semble convenir qu'aux Juifs délivrés de la servitude des Egyptiens, cependant, à considérer la nature intime du salut universel, elle s'applique beaucoup mieux aux chrétiens qui ont été arrachés par Dieu, non à la servitude d'Egypte, mais à la région du péché et à la puissance des ténèbres pour être transférés dans le royaume de son Fils bien aimé (4). »

II. Texte de la loi écrite ou du Décalogue, d'après l'Exode (5). — 2. « *Je suis Jéhovah, ton Dieu, qui t'ai fait*

1. *Cat. Rom.*, III, *Prim. præcept.*, n. 4-5. — 2. *Ibid.*, n. 6. — 3. *Ps.*, XCIV, 7. — 4. *Cat. Rom.*, III, *Prim. præcept.*, n. 7-8. — 5. *Exod.*, XX, 2-17.

sortir du pays d'Egypte, de la maison de servitude. — 3. *Tu n'auras pas d'autres dieux devant ma face.* — 4. *Tu ne feras pas d'image taillée, ni aucune figure de ce qui est en haut dans le ciel, ou de ce qui est en bas sur la terre, ou de ce qui est dans les eaux au-dessous de la terre.* — 5. *Tu ne te prosterneras pas devant elles et tu ne les serviras point. Car je suis Jéhovah, ton Dieu, un Dieu jaloux, qui punis l'iniquité des pères sur les enfants, sur la troisième et quatrième génération à l'égard de ceux qui me haïssent,* — 6. *Et qui fais miséricorde jusqu'à mille générations à ceux qui m'aiment et qui gardent mes commandements.*

7. *Tu ne prendras point le nom de Jéhovah, ton Dieu, en vain, car Jéhovah ne laissera pas impuni celui qui prendra son nom en vain.*

8. *Souviens-toi du jour du sabbat pour le sanctifier.* — 9. *Pendant six jours tu travailleras et tu feras tous les ouvrages.* — 10. *Mais le septième est un jour consacré à Jéhovah, ton Dieu : tu ne feras aucun ouvrage, ni toi, ni ton fils, ni ton serviteur, ni ta servante, ni ton bétail, ni l'étranger qui est dans tes portes.* — 11. *Car, pendant six jours, Jéhovah a fait le ciel, la terre, la mer et tout ce qu'ils contiennent, et il s'est reposé le septième jour, c'est pourquoi Jéhovah a béni le jour du sabbat et l'a sanctifié.*

12. *Honore ton père et ta mère, afin que tes jours soient longs dans le pays que Jéhovah, ton Dieu, te donne.*

13. *Tu ne tueras point.*

14. *Tu ne commettras point d'adultère.*

15. *Tu ne déroberas point.*

16. *Tu ne porteras point de faux témoignages contre ton prochain.*

17. *Tu ne convoiteras point la maison de ton prochain; tu ne convoiteras pas la femme de ton prochain, ni son serviteur, ni sa servante, ni son bœuf, ni son âne, ni rien de ce qui lui appartient.* »

III. Le Décalogue comprend la loi naturelle. — 1. *Comment il la renferme.* Telle est la formule célèbre du décalogue. C'est le code des préceptes mo-

raux qui prescrivent les actes des vertus utiles ou nécessaires à l'homme pour atteindre sa fin (1).

Ces préceptes appartiennent tous à la loi naturelle, mais non de la même manière. Car, de même que tout jugement de la raison spéculative dérive de la connaissance des premiers principes, de même tout jugement de la raison pratique procède de certains principes naturellement connus. Mais, dans les actes humains, il est des choses tellement claires et explicites que leur convenance ou leur opposition avec les premiers principes apparaît aussitôt ; il en est d'autres qui requièrent un examen attentif et prolongé, dont les doctes seuls sont capables ; il en est enfin quelques-unes, comme ce qui regarde la foi, dont l'homme ne peut juger qu'après en avoir été instruit par Dieu. Ainsi en est-il des préceptes de la morale : tous appartiennent à la loi naturelle, mais diversement. Parmi eux, il en est dont la raison naturelle admet immédiatement le bien fondé. Tels, par exemple : « *Honore ton père et ta mère ; tu ne tueras point ; tu ne voleras point ;* » ceux-là appartiennent à la loi naturelle d'une façon absolue. D'autres demandent un peu plus d'attention, un examen plus approfondi, et les hommes instruits sont seuls à pouvoir découvrir et juger l'obligation qu'ils imposent ; celui-ci, par exemple : « *Tu te lèveras devant une tête blanchie, et tu honoreras la personne du vieillard* (2). » Ceux-ci appartiennent également à la loi naturelle ; mais, pour les connaître, il faut en être instruit par les savants. D'autres enfin, pour être perçus, requièrent un enseignement divin préalable ; celui-ci, par exemple : « *Tu ne te feras point d'image taillée, ni aucune figure... Tu ne prendras point le nom de Jéhovah, ton Dieu, en vain.* » Et ces derniers, bien que révélés, n'en appartiennent pas moins à la loi naturelle (3).

1. La loi écrite comprend en outre un ensemble des *préceptes cérémoniels*, relatifs au culte que les Juifs devaient rendre à Dieu, et un autre ensemble de *préceptes judiciaires*, réglant les rapports des Juifs entre eux et avec les étrangers au point de vue de la justice. — 2. *Levit.*, XIX, 32. — 3. *Sum. theol.*, I^{a} II^{ae}, Q. C, a. 1.

Or, le décalogue suppose ou contient toutes les obligations imposées par la loi naturelle, mais toutes n'y sont pas formellement et explicitement formulées. C'est le cas pour les principes généraux de l'ordre naturel, parce qu'ils sont gravés dans la raison et connus par eux-mêmes ; tel, par exemple, celui-ci : « Il ne faut nuire à personne. » C'est aussi le cas des applications dont les savants seuls, par leurs doctes et profondes méditations, sont à même de montrer la convenance rationnelle. Mais principes et applications y sont implicitement contenus : les premiers, à la manière des principes dans leurs conclusions immédiates ; les autres, à la manière des conséquences dans leurs propres principes (1). Ainsi donc, tel qu'il a été formulé, le décalogue suppose les premiers principes universellement connus et implique les conclusions éloignées. C'est un principe supérieur, inscrit dans la raison, que toute créature raisonnable doit connaître son Créateur, lui obéir et l'aimer ; or, les trois premiers commandements se bornent à en énumérer les conséquences qu'il était plus opportun de révéler aux Hébreux. Et quant au septième commandement, par exemple, il formule la défense générale du vol ; mais les savants et les législateurs en ont déduit toutes les règles de la justice de manière à assurer l'application de ce principe supérieur qu'il ne faut nuire à personne.

2. *Le décalogue résume la morale.* Tel qu'il est formulé, le décalogue est le résumé de nos obligations morales, l'abrégé de la loi morale, comme le note le *Catéchisme Romain* (2). Il se borne, pour chaque précepte, à citer un devoir ou une interdiction parmi beaucoup d'autres de la même espèce. La Bible, en effet, contient d'autres ordres et d'autres défenses ; mais les uns et les autres se ramènent aisément à l'un des dix préceptes. Quant aux exemples choisis par Dieu pour caractériser quelques-uns de ces préceptes, ils visent spécialement les Hébreux.

1. *Sum. theol.*, I^{a} II^{æ}, Q. c, a. 3. — 2. *Cat. Rom.*, III, *Procem.*, n. 1.

C'est ainsi que le premier insiste si spécialement sur la défense de l'idolâtrie, parce que que les Hébreux sortaient d'un milieu idolâtre, l'Egypte, et se rendaient dans un autre milieu non moins idolâtre, et parce qu'ils étaient eux-mêmes fort enclins à l'idolâtrie.

IV. La division du décalogue. — 1. *Elle n'est pas nette dans le texte*, au commencement et à la fin. Le décalogue contient dix préceptes; mais comment distinguer ceux qui ne se détachent pas d'une façon claire? Et, par exemple, le verset 2, qui affirme la souveraineté de Dieu, en est-il un? Oui, pensait saint Jérôme ; et pourtant, à vrai dire, une telle affirmation ne saurait être un précepte. Philon, Origène, saint Athanase et saint Grégoire de Nazianze voyaient un précepte spécial dans le verset 3 : « *Tu n'auras pas d'autres dieux devant ma face*; » un second dans les versets 4-6 ; un troisième dans le respect dû au nom de Dieu, et un quatrième dans le repos sabbatique. Aussi, pour ne pas dépasser le nombre consacré de dix, réduisaient-ils à un seul précepte les défenses portées par le verset 17.

2. *Division proposée par saint Augustin.* Pour des raisons d'ordre mystique et afin de mieux exprimer nos devoirs envers les personnes de la sainte Trinité, l'évêque d'Hippone réduisit à trois les commandements qui nous ordonnent par rapport à Dieu. Les versets 2-6, premier commandement ; le verset 7, second commandement; et le verset 8, troisième commandement (1). Par contre, afin de maintenir le nombre de dix, il partagea en deux préceptes distincts le verset 17, l'un portant défense de convoiter la femme de son prochain, l'autre

1. *Epist.*, LV, XI, 20 ; *Patr. lat.*, t. XXXII, col. 313; *In Heptat.*, II, LXXI; t. XXXIV, col. 621.

défendant de convoiter ses biens. C'est la division qui fut presque universellement adoptée dans la suite ; et bien que l'Eglise n'ait rien statué à cet égard, c'est la division adoptée et justifiée par saint Thomas ; c'est aussi celle du *Catéchisme Romain.*

3. *Division augustinienne justifiée par saint Thomas.* Le Docteur angélique a dressé un tableau d'ensemble de nos devoirs moraux, où chaque commandement de Dieu se trouve à sa place logique. Pour qu'un homme, dit-il (1), soit bien à sa place dans une société quelconque, il faut deux choses : le respect du chef qui la gouverne et des membres qui la composent. La loi divine doit donc comprendre des préceptes qui ordonnent l'homme par rapport à Dieu et d'autres qui l'ordonnent vis-à-vis de ceux qui vivent avec lui sous l'autorité de Dieu.

Or, l'homme doit trois choses au chef de la communauté: la fidélité, le respect et le service. La fidélité, pour ne point déférer à d'autres l'honneur qu'il doit à son seigneur et maître ; de là le premier commandement du décalogue : « *Tu n'auras pas d'autres Dieux devant ma face.* » Le respect, pour ne rien faire d'injurieux contre son souverain ; de là le second : « *Tu ne prendras point le nom de Dieu en vain.* » Le service, pour témoigner la reconnaissance à l'égard des bienfaits qu'on a reçus du chef ; de là le troisième qui ordonne la sanctification du sabbat, en mémoire de la création.

Vis-à-vis du prochain, l'homme peut être envisagé à un point de vue particulier ou à un point de vue général. Au premier point de vue, il est obligé de rendre ses devoirs à ceux dont il est tout spécialement le débiteur, c'est-à-dire à son père et à sa mère ; de là le quatrième commandement. Au second point de vue, il ne doit porter aucun préjudice à autrui ni par action, ni par parole, ni par désir. Or, on nuit au prochain, par *action*, dans trois cas : lorsqu'on le blesse dans sa propre personne, en attaquant sa vie ; d'où le cinquième commandement ; lorsqu'on l'outrage dans la personne qu'il s'est unie pour

1. *Sum. theol.*, Ia IIae, Q. c, a. 3-4.

la propagation de l'espèce ; d'où le sixième ; lorsqu'on lui nuit dans ses biens ; d'où le septième. On nuit au prochain par *parole*, quand on dépose contre la vérité ; d'où le huitième commandement. On blesse enfin ses droits par *désir*, quand on désire avoir injustement ce qu'il possède ; d'où les deux derniers, le neuvième interdisant la concupiscence de la chair, le dixième la concupiscence des yeux (1).

Les trois devoirs envers Dieu sont bien dans l'ordre voulu : la fidélité d'abord, en n'entretenant aucun commerce avec les ennemis de Dieu ; le respect ensuite, en honorant son nom ; puis le service, en pratiquant le culte.

Même ordre dans les devoirs envers le prochain. Celui qui prescrit d'honorer son père et sa mère vient en tête, parce que ce sont les personnes à qui l'on doit le plus. Quant aux autres, il sont classés d'après la gravité des désordres qu'ils défendent, car le péché d'action est plus grave que le péché de parole, et celui-ci plus grave que le péché de désir. Parmi les péchés d'action, l'homicide est plus grave que l'adultère, et l'adultère plus grave que le vol. Parmi les péchés de désir, la concupiscence de la chair l'emporte sur la concupiscence des yeux (2).

1. *Sum. theol.* I^a II^æ, Q. c, a. 5. — 2. *Sum. theol.*, I^a II^ae, Q. c, a. 6. Il est facile de voir comment d'autres préceptes se joignent logiquement aux dix du décalogue : toutes les interdictions relatives au culte des idoles, *Deut.*, XVIII, 10-11, au premier ; à la défense du parjure l'interdiction du blasphème, *Levit.*, XIX, 12, et des fausses doctrines, *Deut.*, XIII ; à la sanctification du sabbat toutes les prescriptions cérémonielles ; au quatrième l'honneur dû aux vieillards et aux supérieurs, *Levit.*, XIX, 32 ; au cinquième la défense de la haine et des mauvais traitements, *Levit.*, XIX, 16-27 ; au sixième la défense de la fornication et du vice contre nature, *Levit.*, XVIII, 22-23 ; au septième l'interdiction de l'usure, *Deut.*, XVIII, 19, de la fraude, *Deut.*, XXV, 13, et de tout préjudice ; au huitième la défense des faux jugements, *Exod.*, XXIII, 2, du mensonge, *Exod.*, XXIII, 7, et de la détraction, *Levit.*, XIX, 16. Conf. *Sum. theol.*, *ibid.*, a. 11.

III. La loi évangélique

I. La loi nouvelle. — 1. *Elle a Dieu pour auteur comme l'ancienne*, mais elle a été donnée d'une manière différente. La loi ancienne a été écrite sur des tables de pierre, la nouvelle sur des tables de chair, dans le cœur, non avec de l'encre, mais par l'Esprit du Dieu vivant (1). Selon l'expression de saint Paul (2), la loi ancienne écrite hors de l'homme a été un « instrument de mort et de condamnation, » tandis que la nouvelle est un instrument de l'Esprit et de la justice, car par le don de l'Esprit-Saint nous faisons le bien et nous sommes délivrés de la peine éternelle.

2. *Son apparition tardive s'explique*. D'abord, parce qu'elle est la loi de grâce et que la grâce ne pouvait être donnée dans sa plénitude avant que l'obstacle du péché n'eût été détruit par la rédemption. C'est ce qui faisait dire à saint Jean : « *L'Esprit n'était pas encore donné, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié* (3). » Ensuite, parce qu'elle est parfaite et que la perfection est le résultat d'un progrès continu, qui demande du temps. Ainsi l'homme est enfant avant d'atteindre sa maturité. De là cette expression significative de l'Apôtre : « *La loi a été notre pédagogue pour nous conduire au Christ, afin que nous fussions justifiés par la foi ; mais la foi étant venue, nous ne sommes plus sous un pédagogue* (4). » Enfin, parce qu'il convenait que l'homme reconnût le besoin qu'il avait de la grâce. D'où ce mot de l'Apôtre : « *La loi est intervenue pour faire abonder la faute ; mais là où le péché a abondé, la grâce a surabondé* (5). »

1. II *Cor.*, III, 2-3. — 2. II *Cor.*, III, 7, 9. — 3. *Joan.*, VII, 39. — 4. *Gal.*, III, 24-25. — 5. *Rom.*, V, 20 ; *Sum. theol.*, I^{a} II^{ae}, Q. CVI, a. 3.

3. *La loi nouvelle est définitive.* Etant parfaite sous tous les rapports, elle ne sera plus remplacée et durera désormais autant que le monde. Il ne peut y avoir, en effet, dans la vie présente un état plus parfait que celui de la loi évangélique, parce que rien ne saurait être plus rapproché de la fin dernière que ce qui nous y conduit immédiatement ; et c'est justement là le rôle de la loi nouvelle (1).

4. *Sa différence avec l'ancienne.* — La loi nouvelle n'est pas autre que l'ancienne, en ce sens que la soumission de l'homme à Dieu a été la fin de l'une et de l'autre ; elle en diffère pourtant, parce que l'ancienne se bornait au rôle de pédagogue, selon l'expression de saint Paul, tandis que la nouvelle, par cela même qu'elle est la loi de la charité, est une loi de perfection, la charité étant « *le lien de la perfection.* (2) » Chacune offre une des phases de la réalisation progressive du plan divin (3). L'une portait le nom de loi de crainte, l'autre porte celui de loi d'amour. Cela n'empêche point qu'il n'y ait eu, dans l'Ancien Testament, des hommes possédant la charité et la grâce du Saint-Esprit, qui mettaient l'objet principal de leurs espérances dans les promesses spirituelles et éternelles et qui, sous ce rapport, appartenaient déjà à la loi nouvelle, tout comme il y a, sous le Nouveau Testament, des hommes charnels qu'il faut exciter, comme sous la loi de crainte, à la pratique de la vertu par la crainte des châtiments et par des promesses. Mais, quoique l'ancienne eût des préceptes de charité, elle n'avait pas le privilège, comme la nouvelle, de donner aux hommes l'Esprit-Saint qui répand la charité dans nos cœurs (4). Enfin, étant avec la loi ancienne dans le rapport du

1. *Sum. theol.*, I^{a} II^{æ}, Q. CVI, a. 4. — 2. *Col.*, III, 14. — 3. *Sum. theol.*, I^{a} II^{æ}, Q. CVII, a. 1. — 4. *Ibid.*, ad 2.

parfait avec l'imparfait, la loi nouvelle est l'accomplissement de la loi ancienne, la pleine réalisation de ses promesses et de ses figures. Notre Seigneur lui-même l'a accomplie, soit par ses œuvres en en remplissant les prescriptions, soit par sa doctrine, en en donnant le véritable sens, en la formulant d'une manière plus précise, en la complétant sur certains points et en y ajoutant les conseils de perfection (1). L'homme n'est plus régi désormais que par la loi évangélique. Mais ce qui nous intéresse ici, c'est de savoir comment y sont envisagés les préceptes moraux de la loi naturelle, dûment conservés par la loi mosaïque.

II. Notre Seigneur et le Décalogue. — 1. *Il en proclame le maintien définitif. Coepit Jesus facere et docere*, est-il dit au livre des Actes (2); c'est sans doute l'ordre chronologique, c'est aussi l'ordre pratiquement logique, qui veut que les actions précèdent l'enseignement ou que la doctrine soit l'expression même de la vie. Dans son discours sur la montagne, Notre Seigneur a dit : « *Ne pensez pas que je sois venu abolir la Loi et les Prophètes ; je ne suis pas venu les abolir, mais les accomplir* (3) ; » et il ajoute, relativement à la Loi : « *Je vous le dis en vérité, jusqu'à ce que passent le ciel et la terre, un seul iota ou un seul trait de la Loi ne passera pas.* » Il maintient donc le décalogue dans son intégrité et il le déclare permanent. Parlant à des Juifs qui le connaissaient, il n'a nul besoin d'en énumérer les dix préceptes, et il ne les a jamais énumérés tous. Cependant, au jeune homme qui lui demandait le moyen d'arriver à la vie éternelle, il ne se contente pas de lui recommander d'une manière générale la pratique des

1. *Sum. theol.*; Iª IIæ, Q. CVII, a. 2. — 2. *Act.*, I, 1. — 3. *Matth.* V, 17.

commandements, il en cite la moitié. Laissant de côté les trois premiers et les deux derniers, il énumère les cinq autres dans l'orde suivant : « *Tu ne tueras point ; tu ne commettras point d'adultère ; tu ne déroberas point ; tu ne rendras point de faux témoignage. Honore ton père et ta mère* (1). » Saint Luc les rapporte dans le même ordre (2) ; mais saint Marc place en tête la défense de l'adultère et intercale avant le dernier celui de s'abstenir de toute fraude (3). Ainsi, dans ces trois listes, celui que nous appelons le quatrième se trouve à la suite des autres. Une telle énumération ne prétend pas à la rigueur d'un enseignement pédagogique, et n'exclut nullement les commandements qui ne sont pas cités. Ceux-ci gardent leur valeur et s'imposent au même titre que les autres, comme cela ressort sans la moindre difficulté de l'ensemble de la doctrine du Christ.

2. *Il en précise le sens et les renforce sur certains points*. Ainsi, par exemple, il fait entrer dans le second la fidélité aux vœux et la prohibition du serment (4). Au cinquième il ajoute la défense de la colère et de l'injure contre le prochain (5). Au sixième, qui interdit l'adultère, il ajoute la prohibition qui fait l'objet du neuvième commandement

1. *Matth.*; XIX, 18-19. — 2. *Luc.*, XVIII, 20.— 3. *Marc.*, X, 19. — 4. *Matth.*, V, 33-34 : « *Vous avez appris qu'il a été dit aux anciens : « Tu ne te parjureras point ; mais tu t'acquitteras envers le Seigneur de ton serment. » Et moi, je vous dis de ne faire aucune sorte de serments.* » — 5. *Matth.*, V, 21-24 : « *Vous avez appris qu'il a été dit aux anciens : « Tu ne tueras point. » Et moi, je vous dis : Quiconque se met en colère contre son frère mérite d'être puni par les juges... Si donc, lorsque tu présentes ton offrande à l'autel tu te souviens que ton frère a quelque chose contre toi, laisse là ton offrande devant l'autel, et va d'abord te réconcilier avec ton frère.* »

actuel (1). Il élargit celui de l'amour du prochain et en étend l'obligation même envers les ennemis (2).

Trois préceptes sont ainsi précisés et développés par Notre Seigneur, parce qu'ils étaient mal compris par les scribes et les pharisiens. Ceux-ci regardaient bien le parjure comme un péché, mais ils estimaient que le serment est quelque chose de bon en soi, qu'il faut l'employer souvent comme étant l'expression du respect envers la divinité. Par rapport à l'homicide et à l'adultère, ils pensaient que l'acte extérieur seul est défendu, et non le mouvement intérieur de la volonté qui porte à les commettre ; et ils avaient cette opinion sur l'homicide et l'adultère plus encore que sur le vol et le faux témoignage, parce que le mouvement de la colère et de la concupiscence qui portent, l'un à l'homicide, l'autre à l'adultère, paraissent se produire en nous en quelque sorte naturellement, tandis qu'il n'en est pas de même du mouvement qui nous porte à voler ou à rendre un faux témoignage (3).

3. *Il y ajoute quelques décisions nouvelles*, qui pouvaient paraître contraires à certaines habitudes passées dans l'usage ou tolérées. Tel est le cas pour le libelle de répudiation. « *Il a été dit aussi : « Quiconque renvoie sa femme, qu'il lui donne un acte de divorce. » Et moi, je vous dis : Quiconque renvoie sa femme, hors le cas d'impudicité, la rend adultère, et quiconque épouse la femme*

1. *Matth.*, v, 27-28 : « *Vous avez appris qu'il a été dit aux anciens* : « *Tu ne commettras point d'adultère.* » *Et moi, je vous dis que quiconque regarde une femme avec convoitise, a déjà commis l'adultère avec elle dans son cœur.* » — 2. *Matth.*, v, 43-44 : « *Vous avez appris qu'il a été dit* : « *Tu aimeras ton prochain, et tu haïras ton ennemi.* » *Et moi je vous dis : Aimez vos ennemis, bénissez ceux qui vous maudissent, faites du bien à ceux qui vous haïssent, et priez pour ceux qui vous maltraitent et vous persécutent.* » — 3. *Sum. theol.*, Iª IIæ, Q. CVIII, a. 3, ad 1.

renvoyée commet un adultère (1). » Par là, Notre Seigneur supprime une licence accordée aux Juifs. Mais, en défendant de renvoyer l'épouse, remarque saint Augustin (2), il n'est pas allé contre la prescription de la loi ; car la loi ne dit pas : vous êtes libre de renvoyer votre épouse ; c'est pourtant là ce qu'il faudrait pour que la défense de la renvoyer fût contraire au précepte. C'est qu'en réalité la loi ne voulait pas que le mari renvoyât sa femme ; ce qui le prouve, c'est le délai ménagé par la rédaction même du libelle de répudiation, délai qui était de nature à permettre au mari de se calmer et de renoncer ainsi à son projet (3).

Un autre cas est celui du talion. « *Vous avez appris qu'il a été dit : « Œil pour œil et dent pour dent. » Et moi, je vous dis de ne pas tenir tête au méchant* (4). » Ici la loi, qui du reste n'est pas inscrite dans le décalogue, avait assigné des limites à la vengeance pour qu'elle ne fût pas portée trop loin. Mais Notre Seigneur en a prévenu plus sûrement les excès, en l'interdisant d'une manière radicale (5).

D'autre part, en rappelant le quatrième commandement, il en a passé sous silence cette promesse caractéristique : « *Afin que tes jours soient longs dans le pays que Jéhovah, ton Dieu, te donne.* » Mais saint Paul l'a réintroduite en la transformant : « *Afin que tu sois heureux et que tu vives longtemps sur la*

1. *Matth.*, v, 31-32. — 2. *Cant. Faustum*, XIX, XXVI. — 3. Saint Augustin, *loc. cit.*, remarque qu'en pareil cas un scribe, interprète et défenseur naturel de la loi, devait intervenir. C'est même lui qui, sous les yeux des parties intéressées, rédigeait le libelle. Il pouvait donc faire entendre des conseils de modération et de sagesse, prévenir des regrets tardifs, montrer les conséquences fâcheuses d'un tel acte, et servir ainsi d'obstacle au mal, de garantie au maintien du lien conjugal et à la stabilité des familles. — 4. *Matth.*, v, 38-39. — 5. Cf. *Sum. theol.*, Ia IIae, Q. CVII, a. 2, ad 2.

terre (1). » Et saint Thomas (2) fait observer que les biens et les maux actuels ne tombent sous le mérite ou le démérite qu'autant qu'ils ont rapport à la rémunération future et que, par une raison secrète des jugements de Dieu, tels enfants pieux envers leurs parents meurent jeunes, tandis que des fils ingrats vivent longtemps. C'est sous la réserve de cette observation qu'il convient d'entendre la formule de nos catéchismes : *Afin de vivre longuement.*

4. *Il le résume en deux commandements.* Notre Seigneur, en effet, a réduit tout le décalogue à ce double précepte fondamental, l'un primordial : l'amour de Dieu, l'autre secondaire : l'amour du prochain. Au docteur pharisien qui lui demande quel est le plus grand commandement, il répond : « *Tu aimeras le Seigneur, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton esprit. C'est là le plus grand et le premier commandement. Le second lui est semblable : Tu aimeras le prochain comme toi-même. A ces deux commandements se rattachent toute la Loi et les Prophètes* (3). » Tels quels, ces deux commandements ne se trouvent pas dans le décalogue lui-même ; mais celui de l'amour de Dieu est ainsi formulé dans le Deutéronome (4), et celui de l'amour du prochain dans le Lévitique (5). L'un et l'autre en tout cas résument parfaitement l'ensemble de nos devoirs. L'amour de Dieu par dessus tout et l'amour du prochain comme soi-même, voilà bien, d'après l'Evangile, le double fondement de la vie chrétienne (6). Et saint Augustin résumait le tout dans cette phrase : *Dilige, et quod vis fac.*

1. *Eph.*, VI, 2-3. — 2. *Sum. theol.*, II^{a} II^{ae}, Q. CXXII, a. 5, ad 4. — 3. *Matth.* XXII, 35-40. — 4. *Deut.*, VI, 4-5. — 5. *Levit.*, XIX, 18. — 6. *Cat. Rom.*, III, *Procem.*, n. 1, qualifie le décalogue de *legum omnium summam et epitomen.*

III. Le Décalogue dans nos Catéchismes. — A partir du XV^e^ siècle, nos livres élémentaires d'instruction religieuse, — et nos catéchismes actuels ont maintenu la tradition, — ont eu soin, pour faciliter la mémoire du décalogue, d'en formuler les commandements en bouts rimés (1). La poésie n'en est pas riche, mais c'est un expédient pédagogique qui a son utilité. En voici un spécimen, auquel la formule actuelle n'a apporté que peu de changements.

1. — Ung seul Dieu adoreras
Et aymeras parfaictement.
2. — Dieu en vain ne jureras
Nautre chose pareillement.
3. — Les dimanches tu garderas,
En servant Dieu dévotement.
4. — Père et mère honoreras,
Affin que vives longuement.
5. — Homicide point ne feras
De fait ni volontairement.
6. — Lavoir daultruy tu nembleras
Ne retiendras à escient.
7. — Luxurieux point ne seras
De fait ni de consentement.
8. — Faulx témoignage ne diras
Ni mentiras aucunement.
9. — L'œuvre de chair ne désireras
Qu'en mariage seulement.
10. — Bien daultruy ne convoiteras.
Pour le garder injustement (2).

1. Cf. Hézard, *Histoire du Catéchisme*, Paris, 1900, p. 450-451. — 2. Le sixième et le septième sont intervertis.

IV. Enseignement du Catéchisme Romain

I. Nécessité d'étudier le décalogue. — 1. *Pour le prêtre*. « Etant l'abrégé de la loi, c'est le devoir des pasteurs de méditer et d'étudier la décalogue nuit et jour, non seulement pour conformer leur vie à cette règle, mais encore pour instruire dans la loi du Seigneur le peuple qui leur est confié. Car « *les lèvres du prêtre sont les gardiennes de la science, et c'est de sa bouche qu'on demande l'enseignement* (1). » Parole qui s'applique très bien aux prêtres de la Loi nouvelle parce que, étant plus rapprochés de Dieu, ils doivent être « *transformés en la même image* (du Seigneur), *de plus en plus resplendissante, comme par l'Esprit du Seigneur* (2). » Et comme Jésus-Christ les a désignés sous le nom de lumière, ils ont pour rôle spécial d'éclairer ceux qui sont dans les ténèbres, d'être « *les docteurs des ignorants, les maîtres des enfants* (3) ; » et si quelqu'un « *s'est laissé surprendre à quelque faute, c'est aux spirituels de le relever* (4). »

2. *Pour le confesseur.* « Dans la confession, les prêtres agissent en juges et portent une sentence selon l'espèce et la gravité des péchés. Aussi, à moins de vouloir s'abuser eux-mêmes et de tromper les autres par leur ignorance, doivent-ils être très attentifs et très versés dans l'interprétation des préceptes divins, afin de pouvoir rendre sur toute action et toute omission un jugement conforme à cette règle divine, et de livrer la « *saine doctrine* (5), » c'est-à-dire un enseignement exempt d'erreur, propre à guérir les maladies de l'âme et à faire des fidèles « *un peuple qui appartienne à Dieu et qui soit zélé pour les bonnes œuvres* (6). »

II. En inspirer la pratique. — 1. *En montrant d'abord*

1. *Malach.*, II, 7. — 2. II *Cor.*, III, 18. — 3. *Rom.*, II, 20. — — 4. *Gal.*, VI, 1 ; *Cat. Rom.*, III, *Proœm.*, n. 2. — 5. II *Tim.*, IV, 8. — 6. *Tit.*, II, 14 ; *Cat. Rom.*, *loc. cit.*, n. 3.

que Dieu en est l'auteur. « Il n'est personne qui ne sente que Dieu a gravé dans son cœur une loi qui lui fait distinguer le bien du mal, l'honnête du déshonnête, le juste de l'injuste, et dont la nature et la portée ne diffèrent en rien de la loi écrite. Qui donc oserait nier que Dieu ne soit l'auteur de la *loi écrite* comme de la *loi intime?* En donnant la loi à Moïse, Dieu a voulu rendre son éclat à cette lumière divine presque éteinte par la dépravation des mœurs et une longue corruption plutôt que de donner une législation nouvelle (1). »

2. *En montrant qu'on doit obéir à ses commandements*, « non point parce qu'ils ont été donnés par Moïse, mais parce qu'ils sont inscrits dans le cœur de tous et qu'ils ont été expliqués et confirmés par le Christ Notre Seigneur. Il est très utile de penser que Dieu lui-même a porté cette loi, car nous ne pouvons pas plus douter de sa sagesse et de sa justice que nous soustraire à sa domination et à sa puissance infinie. Aussi, quand il commande par ses prophètes d'observer la loi, disait-il qu'il était le Seigneur Dieu. Au commencement même du décalogue, il dit : « *Je suis Jéhovah, ton Dieu;* » et ailleurs : « *Si je suis Seigneur, où est la crainte qui m'est due* (2)? »

3. *En montrant qu'on doit en remercier Dieu.* « Cette pensée ne portera pas seulement les fidèles à observer les commandements, mais encore à remercier Dieu d'avoir fait connaître sa volonté d'où dépend notre salut. C'est pourquoi l'Ecriture, rappelant en maints endroits cet immense bienfait, montre au peuple d'y voir à la fois sa propre dignité et la bonté du Seigneur. « *Ce sera là votre sagesse et votre intelligence aux yeux des peuples, qui entendront parler de toutes ces lois et diront : Certes, cette grande nation est un peuple sage et intelligent* (3). » Dieu « *n'a pas fait de même pour les autres nations : elles ne connaissent pas ses ordonnances* (4). »

1. *Cat. Rom., loc. cit.*, n. 4-6. — 2. *Malach.*, I, 6; *Cat. Rom., loc. cit.*, n. 7-8. — 3. *Deut.*, IV, 6. — 4. *Ps.*, CXLVII, 20; *Cat. Rom., loc. cit.*, n. 9. Rien qu'à la manière dont la loi fut donnée, continue le *Catéchisme Romain*, n. 10-11,

4. *En montrant que l'accomplissement du décalogue est facile.* « Qui donc peut dire, demandait saint Augustin, qu'il est impossible à l'homme d'aimer, d'aimer un Créateur si bienfaisant, un Père si aimable, et ensuite sa propre chair dans la personne de ses frères ? Et pourtant celui qui aime a accompli la loi. Aussi l'apôtre saint Jean affirme-t-il clairement que « *ses commandements ne sont pas pénibles* (1). » Et au témoignage de saint Bernard (2), on ne pouvait exiger de l'homme rien de plus juste, rien de plus digne, rien de plus avantageux pour lui. De là cette exclamation de saint Augustin sur la bonté infinie de Dieu : « Qu'est-ce que l'homme, ô mon Dieu, pour que vous vouliez être aimé de lui ? et pour que vous le menaciez de grands châtiments, s'il ne vous aime? N'est-ce donc pas déjà une assez grande peine pour moi que de ne pas vous aimer (3) ? » Si quelqu'un s'excusait de ne pouvoir aimer Dieu, en alléguant l'infirmité de sa nature, il faut lui apprendre que Dieu, qui exige l'amour, communique la puissance de l'amour à nos cœurs par l'Esprit-Saint. Or, cet Esprit bon n'est jamais refusé par le Père à ceux qui le demandent, de sorte que saint Augustin a pu dire avec raison : « Donnez ce que vous exigez, et exigez tout ce que vous voudrez (4). » Donc, puisque le secours de Dieu est à notre portée, surtout depuis la mort du

les fidèles comprendront sans peine avec quelle piété et quelle soumission ils doivent pratiquer le décalogue. Trois jours, en effet, avant sa proclamation, ordre fut donné aux Israëlites de laver leurs vêtements, de ne point s'approcher de leurs femmes pour être plus purs et mieux préparés à le recevoir. Dieu descendit sur la montagne dans tout l'éclat de sa majesté ; il l'entoura de tonnerre, d'éclairs, de feu, d'épaisses nuées, s'entretint avec Moïse et lui donna ses lois : autant de circonstances, voulues par la sagesse divine uniquement pour nous rappeler avec quelle pureté et quelle humilité nous devons accueillir la loi du Seigneur, et quels châtiments nous réserve la justice divine, si nous venons à la négliger.

1. I *Joan.*, v, 3. — 2. *De dilig. Deo*, 1. — 3. *Confes.*, I, v. — 4. *Conf.*, X, XXIX, 40 ; XXXI, 45 ; XXXVII, 60.

Christ Notre Seigneur, personne ne peut opposer de difficulté, car rien n'est difficile à l'amour (1). »

III. Nécessité de pratiquer les commandements. « Il importe d'établir la nécessité d'obéir à cette loi, à une époque surtout où il ne manque pas d'hommes qui ne craignent pas de dire avec impiété et pour leur propre malheur que, facile ou difficile, cette loi n'est nullement nécessaire au salut. Au pasteur de réfuter cette opinion criminelle et impie, à l'aide de l'Ecriture et surtout de l'Apôtre, dont on invoque l'autorité. Car que dit l'Apôtre ? « *La circoncision n'est rien, l'incirconcision n'est rien; ce qui est tout, c'est l'observation des commandements de Dieu* (2). » Et quand il reprend cette pensée ailleurs, et qu'il ajoute : « *Ce qui est tout, c'est d'être une nouvelle créature* (3), » il fait clairement comprendre que, par cette créature nouvelle, il entend celui qui garde les commandements de Dieu. Car avoir et observer les commandements de Dieu, c'est l'aimer, d'après le témoignage de Notre Seigneur lui-même : « *Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole* (4). » En effet, bien que l'homme puisse d'impie devenir juste avant d'avoir accompli les actes extérieurs de chaque précepte de la loi, il est impossible à celui qui a l'usage de la raison de passer de l'impiété à la justice sans avoir l'esprit disposé à garder tous les commandements de Dieu (5). »

IV. Avantages de la fidélité au décalogue. — « Rien de facile comme de prouver, à l'aide du psaume XVIII^e^, la richesse et la suavité de l'observation de la loi. Car on y célèbre les mérites de Dieu, dont le plus grand est de révéler la gloire et la majesté divine, beaucoup mieux que ne le font les corps célestes eux-mêmes dans tout leur éclat et leur harmonie. Et ceux-ci pourtant ravissent d'admiration les barbares et leur font reconnaître la gloire, la sagesse et la puissance du Créateur de

1. *Cat. Rom., loc. cit.*, n. 12-14. — 2. I *Cor.*, VII, 19. — 3. *Gal.*, VI, 15. — 4. *Joan.*, XIV, 23. — 5. *Cat. Rom., loc. cit.*, n. 15.

toutes choses. Quant à la loi du Seigneur, elle convertit les âmes à Dieu. Instruits par elle des voies de Dieu et de sa très sainte volonté, nous tournons nos pas vers ces voies. Ensuite, comme ceux qui craignent Dieu sont les seuls vrais sages, le psalmiste attribue encore à la loi la propriété de donner la sagesse aux petits, en même temps qu'il promet aux fidèles observateurs de véritables joies, la connaissance des mystères divins, des délices et des récompenses immenses dans la vie présente et future...

« Il ne faut pas passer sous silence que ce qui montre surtout la clémence de Dieu et les richesses de sa bonté infinie à notre égard, c'est que, pouvant nous obliger à servir sa gloire sans la moindre récompense, il a voulu unir sa gloire à notre intérêt et faire que ce qui est utile à l'homme fût en même temps glorieux pour lui. Cette considération étant très forte et très frappante, le pasteur enseignera en dernier lieu avec le prophète qu'à observer la loi il y a une grande récompense. Et ce ne sont pas seulement les bénédictions qui semblent plutôt se rapporter au bonheur terrestre, mais bien un immense trésor dans le ciel, une bonne mesure, pressée, secouée et débordante, que nous méritons avec l'aide de la miséricorde divine par des actes de piété et de justice (1). »

1. **Excellence du Décalogue comparé au Bouddhisme et au Stoïcisme.** « Parmi les codes moraux des religions non chrétiennes et des systèmes philosophiques qui ignorent le décalogue, nous considérons principalement celui du bouddhisme regardé comme la religion la moins défectueuse dans ses prescriptions morales, et le code moral du stoïcisme, le moins répréhensible parmi les système moraux du philosophisme antique. Nous nous bornerons à établir le contraste entre ces codes moraux et le décalogue, au double point de vue de l'autorité morale et de l'influence sur le bien matériel des individus et des sociétés.

« *Autorité morale.* — 1° Le décalogue, avec les principes moraux qu'il suppose et les conclusions qu'il contient

1. *Cat. Rom., loc. cit.,* n. 16-18.

virtuellement, présente un code moral bien défini et bien complet, renfermant tous les devoirs de l'homme dans l'ordre naturel et contenant en germe toutes les obligations surnaturelles, dès lors que la révélation surnaturelle est manifestée. Il se présente avec le rayonnement d'une autorité divine clairement démontrée qui lui assure sur les consciences individuelles et sur la conscience publique une efficacité souveraine, aidée d'ailleurs par la double sanction éternelle attachée par le divin législateur à l'observance ou à la violation de cette loi.

2° Le système moral bouddhique, ne contenant aucune affirmation doctrinale sur Dieu et faisant abstraction de toute idée dogmatique ou métaphysique, ne possède aucune base doctrinale sur laquelle il puisse asseoir son autorité morale. Tout se résume finalement dans l'amour de soi avec l'exclusive préoccupation d'aboutir au nirvana, théoriquement représenté par les documents les plus authentiques comme la complète cessation de toute douleur. Il ne peut non plus y avoir aucune sanction efficace, le nirvana avec son caractère purement négatif et son implicite négation de toute survivance de l'âme ne pouvant répondre à l'idée d'une sanction morale. D'ailleurs, des dix commandements de la Dhamma ou loi bouddhique, cinq concernent exclusivement les moines, l'interdiction des repas aux heures non réglementaires, la participation aux plaisirs mondains, la parure et les parfums, les lits moelleux et la réception de l'argent, et les cinq autres, ne tuer aucun être vivant, ne pas voler, ne pas commettre d'adultère, ne pas mentir, ne pas boire de boissons enivrantes, sont plutôt recommandés qu'imposés aux laïques. En réalité toute la vertu du laïque se mesure exclusivement à sa libéralité envers les moines, comme tout son espoir est de se rendre apte à être moine dans une métempsycose prochaine pour aboutir ainsi finalement au nirvana.

3° Le code moral du stoïcisme, malgré son apparence ascétique, est dépourvu d'autorité. C'est une construction artificielle de la raison, manquant d'autorité législative et de sanction par l'exclusion de Dieu, conséquence

nécessaire du panthéisme stoïcien. D'ailleurs, le code stoïcien n'a pu se défendre de nombreuses et graves erreurs parmi lesquelles le suicide, et il n'a jamais exercé une réelle influence morale sur les individus ou les sociétés, en dehors d'un cercle philosophique très restreint.

« *Influence sur le bien matériel des individus et des sociétés.* — 1° Pour le décalogue, cette salutaire influence est démontrée par l'observation constante des faits individuels et sociaux. C'est la conclusion de Le Play, déduite d'une rigoureuse investigation, que les populations qui respectent le mieux les commandements du décalogue sont précisément celles qui jouissent au plus haut degré du bien être, de la stabilité et de l'harmonie. C'est, d'ailleurs, une vérité souvent démontrée par les apologistes chrétiens que le décalogue aide au bien matériel des individus et des sociétés en maintenant inviolablement les véritables droits de l'homme et en favorisant l'éclosion des vertus morales qui, au témoignage de saint Thomas, sont l'élément principal du bonheur matériel individuel et social.

2° Les codes moraux du bouddhisme et du stoïcisme n'ont point exercé cette salutaire influence, soit parce qu'ils n'ont pu aider à l'éclosion des vertus morales sans lesquelles il ne peut y avoir de vrai bonheur individuel ou social, soit parce qu'ils n'ont eu à peu près aucune prise sur la masse de la population où ils ont été en vogue. Il est, d'ailleurs, bien avéré que les principes mêmes du bouddhisme, en détournant de tout travail les moines et même les laïques, devaient, dans la mesure où on les appliquait effectivement, nuire à la civilisation matérielle. » Dublanchy, art. *Décalogue*, dans le *Dict. de Théologie*, t. IV, col. 173-175.

2. **Le Décalogue et l'Évangile voilà notre code.** — « Le Décalogue, c'est comme le corps de la morale ; l'Evangile en est l'âme. Le Décalogue énonce la lettre du précepte ; l'Evangile en communique l'esprit. Le Décalogue trace la règle ; l'Evangile nous rend capable de la suivre en nous la faisant aimer. Un même révélateur a dicté les deux livres : ouvrons-les avec un même respect. Nous y trouverons trois classes de devoirs, correspon-

dant à trois ordres de relations : celles de l'homme avec Dieu, celles de l'homme avec ses semblables, celles enfin de la volonté libre avec les autres puissances qui composent l'être humain. Culte de Dieu, justice et charité envers les hommes, gouvernement de soi-même, voilà ce que nous lirons dans les dix préceptes. » D'Hulst, *Conf. de N. D.*, Carême de 1892, 2e édit., Paris, 1908, p. 5.

Devoirs envers Dieu

—

Leçon V^e

Premier Commandement

I. *Observations générales.* — II. *La foi.* — III. *Devoirs imposés par la foi.* — IV. *Péchés contre la foi.*

I. Observations générales.

Tous nos devoirs envers Dieu sont contenus dans les trois premiers commandements du décalogue, les uns d'une manière explicite, les autres implicitement (1). Il s'agit donc d'énumérer les uns, d'après le texte même, et de dégager les autres. Ils supposent connues et admises ces deux vérités fondamentales : l'existence et la souveraineté de Dieu. Honorer Dieu lui-même, respecter son saint nom et observer la sanctification du sabbat, tel est l'objet des préceptes de la première table ou de nos obligations envers Dieu.

1. BIBLIOGRAPHIE : S. Thomas, *Sum. Theol.*, I^a II^ae, Q. I-XVI ; outre les auteurs signalés en tête de la leçon précédente : Vacant, *Constitution Dei Filius*, Paris, 1895, t. II ; Didiot, *Morale surnaturelle spéciale*, Paris, 1897 ; Gay, *De la vie et des vertus chrétiennes*, 6^e édit., Paris, 1878.

I. Objet du premier commandement. — Nous en connaissons la formule, empruntée par Notre Seigneur au Deutéronome (1) : « *Tu aimeras le Seigneur, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton esprit* (2). » Et certes le *Catéchisme Romain* ne l'ignore pas ; mais il s'en tient au texte de l'Exode, beaucoup plus détaillé, pour faire ressortir les sanctions qu'il contient et qui s'appliquent d'une manière générale à l'observation ou à la négligence de tout le décalogue.

Tout d'abord, dans cette formule : « *Tu n'auras pas d'autres dieux devant ma face,* » il distingue deux préceptes, nous dirions deux aspects, l'un positif, l'autre négatif, comme s'il était écrit : Tu m'adoreras, moi, le vrai Dieu, mais tu n'auras pas de culte pour les dieux étrangers.

D'une part, dans sa partie positive, ce précepte comprend la foi, l'espérance et la charité ; car nommer Dieu, c'est nommer l'Etre par excellence, immuable, toujours le même, parfaitement juste ; d'où la nécessité d'accepter ses oracles, d'avoir en lui une foi et une confiance absolues. Et comme il est tout-puissant et infiniment bon, la nécessité d'espérer en lui et surtout de l'aimer.

D'autre part, dans sa partie négative, c'est la condamnation de tout ce qui est contraire à ces trois vertus théologales, spécialement de l'idolâtrie, vers laquelle penchaient les Hébreux ; car Elie leur reprochait (3) de boîter des deux pieds, à la manière des Samaritains qui adoraient le Dieu d'Israël et les dieux des gentils (4).

Or, ce premier commandement ne prescrit pas seulement les trois vertus théologales, il règle aussi

1. *Deut.*, VI, 5. — 2. *Matth.*, XXII, 37. — 3. III *Reg.*, XVIII, 21. 4. *Cat. Rom.*, III, *Prim. præc.*, n. 13.

tout ce qui a trait au culte, c'est-à-dire la vertu de religion. Celle-ci, par sa nature, appartient aux vertus morales, spécifiquement à la vertu cardinale de justice. Bien qu'elle s'applique à honorer Dieu comme il convient, elle ne l'atteint pas immédiatement en lui-même, mais seulement dans sa gloire extrinsèque, et passe dès lors après les vertus théologales, qui ont pour objet immédiat Dieu lui-même. Par ailleurs, telle est son importance et sa dignité qu'elle mérite une place à part et qu'il importe d'en traiter ici.

II. Importance de ce commandement.— C'est le premier et le plus grand, a formellement déclaré Notre Seigneur ; et le *Catéchisme Romain* remarque que ce n'est pas seulement par le rang qu'il occupe, mais encore et surtout par son excellence (1). Car Dieu doit obtenir de nous beaucoup plus de confiance, de fidélité et d'amour que nos maîtres et nos rois temporels. N'est-ce pas lui qui nous a créés ? et n'est-ce pas lui qui nous a nourris dès le sein de nos mères, qui nous gouverne, nous a appelés à la lumière et nous fournit tout ce qui est nécessaire à la vie ? N'est-il pas aussi notre fin dernière ? Nous venons de lui et nous allons à lui ; or, c'est là ce qui nous importe le plus (2).

III. Sanctions. — 1. *Deux observations* s'imposent au sujet de la sanction indiquée dans la formule même de ce commandement. Il y est dit : « *Je suis Jéhovah, ton Dieu, un Dieu jaloux qui punis l'iniquité des pères sur les enfants, sur la troisième et quatrième génération à l'égard de ceux qui me haïssent, et qui fais miséricorde jusqu'à mille générations à ceux*

1. *Cat. Rom., loc. cit.*, n. 14. — 2. *Ibid.*

qui m'aiment et qui gardent mes commandements (1). »

Première observation. « Si la mention des châtiments est ici parfaitement à sa place, soit parce que les manquements à ce commandement sont les plus graves, soit parce que les hommes sont très portés à les commettre, elle forme la conclusion générale de tous les préceptes. De là ces promesses de Dieu si nombreuses et si souvent répétées dans les saintes Lettres. Car, sans parler des témoignages presque innombrables de l'Ancien Testament, voici ce que nous lisons dans l'Evangile : « *Si tu veux entrer dans la vie, garde les commandements* (2). » « *Celui-là entrera dans le royaume des cieux, qui fait la volonté de mon Père* (3). » « *Tout arbre qui ne porte pas de bons fruits sera coupé et jeté au feu* (4). » « *Quiconque se met en colère contre son frère mérite d'être puni par les juges* (5). » « *Si vous ne pardonnez pas aux hommes, votre Père ne pardonnera pas non plus vos offenses* (6). »

Seconde observation. « Cette sanction ne doit pas être présentée de la même manière aux parfaits et aux charnels. Pour les parfaits, qui sont conduits par l'Esprit de Dieu et qui lui obéissent promptement, allègrement, c'est là comme une nouvelle très agréable et un grand argument des bonnes dispositions divines à leur égard. Ils y voient la sollicitude d'un Dieu plein de tendresse qui force pour ainsi dire les hommes, tantôt par des récompenses, tantôt par des châtiments, à l'adorer et à le servir. Ils reconnaissent que, de sa part, c'est un trait d'immense bonté envers eux d'avoir bien voulu leur imposer un ordre et faire servir ses créatures à la gloire de son nom ; ils ont de plus le ferme espoir qu'en ordonnant ce qu'il veut, Dieu donnera les forces nécessaires pour l'accomplissement de ses ordres. Pour les charnels, au contraire, comme ils ne sont pas encore libérés de l'esprit de servitude et comme ils s'abstiennent du péché beaucoup plus par la crainte des châtiments que par l'amour de la vertu, cette sanction paraît dure et rebu-

1. *Exod.*, XX, 5-6. — 2. *Matth.*, XIX, 17. — 3. *Matth.*, VII, 21. — 4. *Matth.*, VII, 19. — 5. *Matth.*, V, 22. — 6. *Matth.*, VI, 15.

tante. Le curé devra donc les encourager et les conduire par la main au but de la loi, sans jamais perdre de vue ces observations chaque fois que s'offrira l'occasion d'expliquer quelqu'un de ces préceptes (1). »

2. *Double motif à faire valoir.* — *Le Dieu fort.* « Cette expression « le Dieu fort » doit être expliquée avec d'autant plus de soin que souvent la chair, très peu sensible aux menaces divines, se forge à elle-même divers moyens d'échapper à la colère de Dieu et d'éviter ses châtiments. Car quiconque est assuré que vraiment Dieu est « le Dieu fort, » répète avec le grand David : « *Où aller pour me dérober à son esprit? où fuir pour échapper à son regard* (2) ? » D'autres fois, la chair se défiant des promesses divines, grossit à ses propres yeux les forces des ennemis du salut et se croit tout à fait incapable de résister. Une confiance ferme et solide, nullement chancelante, du moment qu'elle s'appuie sur la puissance et la force de Dieu, ranime au contraire les courages et les fortifie; elle s'écrie alors : « *Jéhovah est ma lumière et mon salut : que craindrais-je* (3) ? »

Le Dieu jaloux. « Les hommes s'imaginent parfois que Dieu ne s'occupe point des choses humaines, pas même de notre fidélité ou de notre négligence à observer sa loi ; de là de grands désordres dans leur conduite. Si, au contraire, ils étaient bien convaincus que Dieu est un Dieu jaloux, cette pensée les retiendrait dans le devoir.

« Certes, la jalousie attribuée à Dieu n'est nullement cette passion qui trouble l'esprit, mais cet amour qui lui interdit de laisser personne s'éloigner de lui impunément. Il perd, en effet, tous ceux qui s'éloignent de lui (4). La jalousie de Dieu est cette justice toujours parfaitement calme qui répudie l'âme corrompue par de fausses opinions et de funestes passions et la repousse comme une adultère.

« Cette jalousie nous doit paraître très suave et très douce, parce qu'elle démontre l'immense et incroyable

1. *Cat. Rom.*, III, *loc. cit.*, n. 41-43. — 2. *Ps.*, CXXXVIII, 7. — 3. *Ps.*, XXVI, 1. — 4. *Ps.*, LXXII, 27.

bonté de Dieu à notre égard. Car, parmi les hommes, il n'est point d'amour plus ardent ni d'union plus étroite et plus forte que l'union cimentée par le mariage. En se comparant donc si souvent à un fiancé ou à un époux, Dieu se nomme un Dieu jaloux et montre par là même la grandeur de son amour pour nous.

« Au curé donc d'enseigner que les hommes doivent tellement être avides de ce culte et de cet honneur divins qu'on puisse dire d'eux, non seulement qu'ils les aiment, mais qu'ils en sont jaloux, à l'exemple de Celui qui disait de lui-même : « *J'ai été plein de zèle pour Jéhovah, le Dieu des armées* (1), » et à l'exemple du Christ, dont il est écrit : « *Le zèle de votre maison me dévore* (2). »

3. *Sens des menaces.* « Le sens de ces menaces, c'est que Dieu ne laissera pas les pécheurs impunis : ou bien il les châtiera en père, ou bien il les punira sévèrement en juge. Moïse, en effet, l'indique dans un autre passage. « *Sache donc que c'est Jéhovah, ton Dieu, qui est Dieu, le Dieu fidèle qui garde l'alliance et la miséricorde pour ceux qui l'aiment et qui gardent ses commandements. Mais il rend la pareille à ceux qui le haïssent* (3). » Et Josué dans celui-ci : « *Vous ne pouvez pas servir Jéhovah, car c'est un Dieu saint, un Dieu jaloux ; il ne pardonnera pas vos transgressions et vos péchés. Si vous abandonnez Jéhovah et que vous serviez des dieux étrangers, il se retournera, il vous fera du mal et vous consumera* (4). »

Jusqu'où elles s'étendent. « Il faut apprendre au peuple que, si les impies et les méchants sont menacés jusque dans leur troisième et quatrième génération par la partie comminatoire de la loi, cela ne veut pas dire que tous leurs descendants portent toujours la peine des crimes de leurs ancêtres, mais que, si les coupables et leurs enfants ne sont pas punis, jamais pourtant leur postérité entière n'échappera à la colère de Dieu et à son châtiment. C'est ce qui arriva pour le roi Josias. Eu égard à son extraor-

1. III *Reg.*, XIX, 10, 14. — 2. *Ps.*, LXVIII, 80 ; *Joan.*, II, 17 ; *Cat. Rom.*, III, *loc. cit.*, n. 44-48. — 3. *Deut.*, VII, 9-10. — 4. *Jos.*, XXIV, 19 ; *Cat. Rom.*, *loc. cit.*, n. 49.

dinaire piété, Dieu l'avait épargné et lui avait accordé d'être déposé en paix dans la tombe de ses ancêtres pour qu'il ne fût pas témoin des malheurs que, dès l'âge suivant, l'impiété de Manassès, son aïeul, allait déchaîner sur Judas et Jérusalem. Mais la vengeance divine contre sa postérité suivit de si près sa mort que ses enfants eux-mêmes ne furent pas épargnés.

« Comment concilier ces menaces de la loi avec cette sentence du prophète : « *L'âme qui pèche sera celle qui mourra* (1) ? » Voici comment l'a fait saint Grégoire, d'accord en cela avec tous les Pères : « Quiconque imite l'iniquité d'un père corrompu, est enchaîné à son sort ; mais quiconque s'en abstient n'est point accablé par le poids du crime paternel. Ainsi le fils pervers d'un père pervers paie non seulement pour ses fautes mais encore pour celles de son père, puisque, aux crimes de celui-ci, qu'il savait avoir provoqué la colère du Seigneur, il n'a pas craint d'ajouter sa propre perversité. Et il est juste que celui qui, en présence d'un juge inflexible, ose néanmoins suivre les voies iniques de son père, expie les fautes de ce père dans la vie présente (2). »

4. *La bonté et la miséricorde.* « Il faut rappeler aussi combien la bonté et la miséricorde de Dieu l'emportent sur sa justice ; car si sa colère atteint jusqu'à la troisième et quatrième génération, sa miséricorde s'étend jusqu'à la millième (3). »

5. *Gravité du péché.* « Ces mots : *de ceux qui me haïssent* montrent la grandeur du péché. Qu'y a-t-il, en effet, de plus criminel et de plus odieux que de haïr la bonté et la vérité souveraines ? Or, s'il est dit : « *Celui qui a mes commandements et qui les garde, c'est celui-là qui m'aime* (4), » on doit dire par contre que celui qui méprise la loi du Seigneur et n'observe pas ses commandements, déteste réellement Dieu (5). »

6 *L'amour de Dieu, vrai motif d'obéissance.* « Ces mots

1. *Ezech.*, XVIII, 4. — 2. *Moral.*, XVI, XXXI, *Cat. Rom.*, *loc. cit.*, n. 50. — 3. *Cat. Rom.*, III, *loc. cit.*, n. 51. — 4. *Joan.*, XIV, 21. — 5. *Cat. Rom.*, III, *loc. cit.*, n. 52.

de la fin : *ceux qui m'aiment*, nous apprennent de quelle manière et pour quel motif on doit garder la loi : il faut que nous y soyons portés par la même charité et le même amour que nous avons pour Dieu (1). »

Avec raison le *Catéchisme Romain* signale les deux principes dynamiques de notre obéissance au décalogue, la crainte des châtiments, l'espoir de la récompense. Mais il ne s'agit pas plus d'une crainte purement servile que d'une espérance purement mercenaire : elles ne conviennent pas à des créatures libres, à des enfants de Dieu. En fin de compte, la loi donnée par Dieu à Moïse doit être obéie par amour. Ce fut sans doute jadis une loi de crainte, mais où l'amour avait nécessairement sa part. L'Evangile, sans écarter la crainte, car elle est le commencement de la sagesse, a mis désormais de préférence l'accent sur l'amour : l'amour de Dieu par dessus tout et pour lui-même, l'amour du prochain comme soi-même en Dieu et pour Dieu. Et par là il ouvre la voie aux parfaits dans la poursuite de plus en plus désintéressée du devoir ; car vivre pour Dieu seul et pour sa gloire, sans se préoccuper plus qu'il ne sied de son propre avantage, est l'idéal de la perfection.

II. La foi

I. Les vertus infuses. — 1. *Les vertus théologales*. Dans la justification, avec la rémission des péchés et la collation de la grâce sanctifiante, des principes d'action surnaturelle, des énergies d'ordre divin nous sont donnés, ce sont les vertus infuses. Les unes sont dites *théologales* (2), non seulement parce qu'elles ont Dieu pour cause et que c'est

1. *Cat. Rom.*, III, *loc. cit.*, n. 53. — 2. Voir t. III, p. 597 sq.

à Dieu que nous en devons la connaissance, mais surtout parce que, nous ordonnant vers Dieu, elles ont Dieu lui-même pour objet et pour motif. Ce sont la *foi*, qui nous fait connaître notre fin surnaturelle et les moyens d'y parvenir ; l'*espérance*, qui met en Dieu notre espoir du salut ; et la *charité*, qui nous fait aimer Dieu par dessus tout.

2. *Les vertus cardinales*. Les autres vertus sont dites *morales*, parce qu'elles ont pour objet les devoirs moraux de l'homme. Quatre d'entre elles portent le nom de *cardinales*, parce qu'elles forment l'axe de toute la vie morale. Ce sont la *prudence*, qui éclaire et dirige la conduite par le discernement de ce qui est à faire ou à éviter ; la *justice*, qui porte à rendre à chacun ce qui lui est dû ; la *force*, qui écarte les obstacles et triomphe des difficultés dans l'accomplissement du devoir ; la *tempérance*, qui modère la concupiscence et la maintient dans de justes limites. Ces quatre vertus cardinales servent de centre autour duquel se groupent beaucoup d'autres vertus secondaires et subordonnées.

Parmi toutes ces vertus, les unes se rapportent à l'intelligence et sont d'ordre intellectuel : ce sont la foi et la prudence. Toutes les autres se rapportent à la volonté.

3. *Ressemblance et différence des vertus théologales*. Les trois vertus théologales ont Dieu pour objet, mais différemment. L'objet de la foi, c'est Dieu, mais Dieu nous révélant des vérités, soit par la parole, soit par l'Ecriture ou la tradition. L'objet de l'espérance, c'est Dieu, mais Dieu se donnant ici-bas par la grâce et au ciel par la gloire de la béatitude. L'objet de la charité, c'est Dieu en lui-même, dans sa perfection infinie. — Toutes trois ont Dieu pour motif ou pour objet formel, mais différemment. On croit à la vérité révélée, parce que Dieu, vérité et

véracité, ne peut ni se tromper ni nous tromper et qu'il a droit à être cru sur l'autorité de son propre témoignage. On compte sur la gloire et sur la grâce, parce que Dieu nous les a promises et qu'il est infiniment fidèle dans ses promesses. On aime Dieu enfin, non pour le bien qu'on en a reçu ou qu'on attend de lui, mais parce qu'il est la perfection même.

4. *Relations et affinités entre les vertus théologales.* Les trois vertus théologales ont entre elles d'étroites relations et des affinités intimes. La foi est le commencement du salut, le fondement ou la racine de toute justification ; mais bien qu'elle s'enfonce dans les profondeurs de l'âme, elle ne suffit pas à la justifier. Elle tend à l'espérance et à la charité, elle les appelle, elle leur ouvre la voie. La perdre, c'est perdre par là même les deux autres ; car la destruction du fondement est la ruine nécessaire de l'édifice qu'il supporte, la disparition de la racine est la suppression de l'arbre qu'elle alimentait. — L'espérance s'appuie sur la foi ; éclairée par elle, elle s'épanouit, pénètre dans le ciel et y jette l'ancre ; elle forme l'amour intéressé et sert de passage naturel à un amour meilleur, à l'amour désintéressé de bienveillance. La perdre, ce n'est pas toujours perdre la foi, mais c'est assurément perdre la charité ; car le fondement peut rester quand l'édifice est à terre, comme aussi la racine quand l'arbre est coupé ; dans ce cas, il n'y a plus de couronnement, puisque l'édifice ou l'arbre ont disparu. — La charité suppose la foi et l'espérance, parce qu'on n'aime que ce que l'on connaît et ce que l'on désire, mais elle sert de couronnement à l'une et à l'autre, elle leur donne la perfection et rend leurs actes méritoires. La perdre, et on la perd par un seul péché mortel, ce n'est pas toujours perdre la foi et l'espérance ; car le fonde-

ment et une partie de l'édifice peuvent subsister, même quand le faîte a été détruit, la racine et le tronc de l'arbre peuvent continuer à végéter, même quand l'arbre a été décapité.

5. *C'est de ces trois vertus qu'il faut traiter ici,* relativement aux obligations morales qu'elles imposent ; car, si Dieu a daigné en orner notre âme, c'est pour que nous nous en servions en conformité complète avec sa volonté et au mieux de nos intérêts surnaturels, ces intérêts se trouvant très heureusement liés à l'exécution même de la volonté divine.

II. La foi naturelle, ou purement humaine, est une habitude ou un acte d'acquiescement de l'intelligence à une proposition sur le témoignage d'autrui, ou de confiance de la volonté à une direction sur l'autorité d'autrui. Dans l'ordre théorique de la spéculation, l'homme se confie à un témoin, il accorde un crédit à sa parole, il accepte son témoignage, il croit à ce qu'il dit, en un mot il fait un acte de foi intellectuelle. Dans l'ordre pratique de l'action, il se confie à quelqu'un, il accorde un crédit à ses conseils, il se fait un devoir d'y souscrire, en un mot il fait un acte de foi pratique.

Du côté de l'intelligence comme du côté de la volonté, il y a, dans leur acte de foi, un vrai sacrifice. Mais ce sacrifice est raisonnable, commandé qu'il est par la prudence et la sagesse ; il est surtout avantageux, car il étend au loin la connaissance de l'esprit à travers le temps et l'espace, et offre une grande sécurité aux décisions de la volonté. Chaque jour et presque à chacun de ses pas, l'homme multiplie de tels actes.

Par la foi spéculative, qui est un acte de connaissance proprement dit, nous donnons notre assenti-

ment intellectuel à une vérité. Cette vérité est inévidente pour nous, mais nous avons des motifs sérieux de croire qu'elle est évidente en celui qui nous la certifie. Pour nous, en effet, l'évidence ne saurait être dans la proposition que nous acceptons, sans quoi nous ferions un acte de science et non un acte de foi, mais elle est dans les motifs extrinsèques qui justifient à nos yeux notre libre adhésion. Par prudence nous ne croyons qu'à bon escient et sur bonnes preuves, et, par un sentiment tout naturel de justice, nous respectons dans le témoin son autorité, sa loyauté, sa compétence.

III. La foi surnaturelle, la vertu théologale de foi. — Nous avons déjà traité du caractère surnaturel de la vertu théologale de foi, de sa nature, de son objet, de son motif, des facultés qui encourent à produire son acte et des propriétés de l'acte de foi (1) ; nous n'avons pas à y revenir. Rappelons seulement la définition de la foi donnée par le concile du Vatican : « Une vertu surnaturelle par laquelle, prévenus et aidés de la grâce de Dieu, nous croyons vraies les choses qu'il a révélées, non pas à cause de leur vérité intrinsèque perçue à la lumière naturelle de la raison, mais à cause de l'autorité de Dieu même qui révèle et qui ne saurait être ni trompé, ni trompeur. » Nous ne sommes plus ici dans l'ordre purement naturel ; mais toutes les observations que nous avons faites, au sujet de la foi naturelle, ont ici leur application. Nous sommes dans l'ordre surnaturel : il s'agit d'une vertu surnaturelle, que Dieu seul peut nous donner, et d'un acte surnaturel qui nécessite l'intervention de la grâce ; il s'agit d'une vertu qui nous fait entrer dans

1. Voir t. I, p. 255-374.

la connaissance que Dieu a de lui-même ; il s'agit d'un acte qui nous fait adhérer à l'enseignement divin, parce qu'il est divin. Intelligence et volonté, une fois surélevées, contribuent, chacune pour sa part, et de la manière que nous avons signalée, à l'acte de cette vertu théologale. Leur adhésion aux vérités proposées se fait, non pas à cause de l'évidence de ces vérités, car celles-ci, pour la plupart, constituent de profonds mystères, mais à cause de l'autorité indiscutable du témoin qui est Dieu, et du témoignage qui est divin. De telle sorte que s'il est parfaitement raisonnable, au point de vue purement naturel, d'ajouter foi à la parole d'un témoin humain dûment autorisé, il ne l'est pas moins, au point de vue surnaturel, d'accepter sans hésitation le témoignage, que nous savons par ailleurs être divin, et de croire ce que Dieu a bien voulu nous faire connaître de sa vie intime et de ses desseins sur nous. Quand Dieu parle, l'homme n'a qu'à prêter l'oreille docilement : c'est un honneur, mais c'est aussi un devoir ; car la foi étant absolument nécessaire au salut, nous impose par là-même d'étroites obligations, les unes positives, les autres négatives. *Avoir* la foi, *faire* l'acte de foi, *renouveler* l'acte de foi, *manifester* sa foi, voilà autant de devoirs positifs. *Ne pas perdre* la foi, *ne pas pécher* contre elle, *ne pas la dissimuler*, voilà autant de devoirs négatifs. Disons un mot des uns et des autres.

III. Devoirs imposés par la foi

I. Avoir la vertu théologale de foi. — C'est là, dans l'économie actuelle de la Providence, une condition absolument indispensable pour la justification et le salut ou, selon l'expression de l'Ecole, *une nécessité de moyen* pour être justifié et sauvé. Per-

sonne ne saurait se soustraire à cette nécessité, ni l'enfant, ni l'adulte, ni le païen, ni le chrétien. Rien au monde ne saurait en dispenser. Cette nécessité a été l'ojet d'une déclaration au concile du Vatican, basée sur un passage de l'épître aux Hébreux (1). « Comme il est impossible sans la foi de plaire à Dieu et d'entrer en partage avec ses enfants, jamais personne n'a été justifié sans elle et, à moins d'avoir persévéré dans la foi jusqu'à la fin, aucun homme n'obtiendra la vie éternelle (2). » Bien qu'il ne soit question que de la foi, il s'agit dans cette déclaration de la vertu de foi, comme l'a affirmé à deux reprises le rapporteur de la Députation de la Foi au concile (3). Et comme cette vertu est proclamée nécessaire pour tous sans distinction, il s'agit d'une nécessité de moyen. Du reste, que la vertu de foi soit nécessaire pour la justification et le salut, cela se comprend quand on se rappelle qu'elle leur sert de fondement et de racine, comme l'enseigne le concile de Trente (4). C'est sur cette vertu de foi que repose, en effet, tout l'édifice de la vie surnaturelle. Ne pas la posséder quand on est dans l'ignorance, c'est ce que saint Thomas appelle l'*infidélité négative* (5). Dans ce cas, elle n'est pas à proprement parler un péché, mais simplement la conséquence du péché de nos premiers parents. Ceux qui sont infidèles de la sorte, ne sont damnés que pour d'autres péchés dont la rémission est impossible en dehors de la foi.

II. Faire des actes de foi. — Posséder la vertu de foi ne suffit pas, il faut encore en faire des actes :

1. *Hebr.*, XI, 6. — 2. *Const. Dei Filius*, c. III, § 5 ; Denzinger, n. 1793 (1642). — 3. Cf. Vacant, *La Constit. Dei Filius*, Paris, 1895, t. II, p. 125. — 4. Sess. VI, c. VI-VII. — 5. *Sum. theol.*, IIª IIᵃᵉ, Q. X, a. 1.

c'est l'obligation de tout adulte conscient, c'est-à-dire parvenu à l'âge de discrétion et jouissant de l'usage de la raison. Car si, par suite d'une infirmité mentale, quelqu'un n'a jamais joui et ne doit jamais jouir de cet usage de la raison, son sort est assimilé à celui des enfants en bas-âge : il lui suffit d'avoir reçu au baptême la vertu de foi et la grâce sanctifiante pour être sauvé ; à défaut de baptême, il se trouve exclu en fait de l'ordre surnaturel, dans l'incapacité radicale de pouvoir en recevoir la récompense, mais aussi dans l'heureuse impossibilité d'être condamné à l'enfer.

L'adulte en possession de sa raison et conscient de ses actes doit se rappeler que le fidèle «*n'obtient la couronne que s'il a lutté selon les règles. Il faut que le laboureur travaille d'abord avant de recueillir les fruits. Si nous mourons avec lui* (le Christ), *nous vivrons avec lui ; si nous persévérons, nous règnerons avec lui ; si nous le renions, lui aussi nous reniera ; si nous lui sommes infidèles, lui reste fidèle* (1). » Ceci revient à dire notamment que l'adulte ne doit pas se contenter de posséder la vertu de la foi, à l'état d'ornement ou d'instrument inutile, mais au contraire qu'il doit en user ou en faire des actes. Il doit vivre de la foi et faire de sa vie la traduction voulue de sa foi. C'est sans doute là la vie du juste (2), du juste qui juge tout et n'est jugé par personne (3), qui se met exactement au point de vue divin, mais telle doit être la vie de tout baptisé.

Quand saint Paul affirme que « *sans la foi il est impossible de plaire à Dieu* (4), » il a soin d'indiquer certaines vérités auxquelles il est nécessaire de croire pour être justifié et sauvé. La question qui se pose

1. II *Tim.*, II, 5-13. — 2. *Hebr.*, II, 4. — 3. I *Cor.*, II, 15. — 4. *Hebr.*, XI, 6.

n'est point de savoir quelle est la nature de cette foi actuelle, dont parle l'Apôtre, car, du moment qu'elle mène à la justification et au salut, il ne peut s'agir que de la foi surnaturelle, mais bien de connaître sur quel *minimum* de vérités elle doit porter. Or, cet acte de foi surnaturel constitue une obligation générale, une nécessité de précepte qui s'impose à tous, à ceux qui sont en dehors de la vraie foi pour qu'ils l'embrassent, à ceux qui ont déjà la foi pour qu'ils y vivent et y persévèrent.

III. Le cas des païens. — Comment ceux qui n'ont jamais eu la foi, les païens par exemple, peuvent-ils faire un acte de foi aux vérités nécessaires au salut ? Un devoir impérieux leur incombe, celui de chercher d'abord la vraie foi. Mais, dans l'impossibilité de la connaître, comment se sauveront-ils? C'est le problème que nous avons déjà signalé au sujet de la grâce (1), et dont il convient de dire un mot au sujet de la foi.

1. *Ecartons d'abord la solution de La Mennais et de son école.* La Mennais croyait que les vérités nécessaires au salut sont celles que la raison formule dans les premiers principes de l'ordre intellectuel et moral ; que ces vérités-là ont été manifestées aux hommes par la révélation primitive et se sont gardées infailliblement dans la tradition de tous les peuples. Or, dit Vacant (2), « cette théorie est tout à fait inadmissible ; car on peut lui reprocher trois graves défauts. Elle confond les données fournies par la raison avec les données fournies par la révélation. Elle présente toutes les religions comme infaillibles. En conséquence, elle les regarde aussi

1. Voir t. III, p. 466 sq. — 2. *La Constit. Dei Filius*, t. II, p. 137.

comme étant toutes bonnes, et ne voit entre elles que des différences de développement. De là à penser que la véritable religion n'a ni une autre doctrine, ni d'autres droits que les fausses, il n'y avait qu'un pas. Ce pas, La Mennais l'a fait sans hésitation. Le traditionalisme s'est ainsi uni au libéralisme catholique, et tous deux ont été également condamnés par l'Eglise. »

2. *Moyens extraordinaires.* Même au sein du paganisme, et l'on peut en dire autant de l'hérésie et du schisme, peuvent se rencontrer des âmes droites. des cœurs honnêtes, des esprits sincères, dont la bonne volonté ne saurait être abandonnée par Dieu. En toute hypothèse, ils doivent avoir la possibilité de connaître et de croire par un acte de foi surnaturelle les vérités absolument nécessaires au salut. Point de difficulté sur ce principe général. La difficulté est de savoir comment, en dehors de tout enseignement révélé, de toute connaissance de la vraie religion, ils peuvent parvenir à faire cet acte. C'est ici que Dieu intervient souverainement et, s'il le faut, miraculeusement (1). La foi venant par l'ouïe, Dieu peut envoyer à ces âmes de bonne

1. « Dieu les aide d'abord à éviter le péché. S'ils abusent des lumières naturelles et des grâces par lesquelles il leur facilite l'accomplissement des devoirs dont ils se rendent compte, s'ils tombent ainsi dans des fautes personnelles, ils méritent la damnation ; ils s'attirent par conséquent à eux-mêmes la privation du ciel et des moyens d'y parvenir. Ils mettent ainsi obstacle aux grâces surnaturelles que Dieu leur aurait données pour croire. Ils ne sont pas coupables de leur infidélité dont ils ignorent la malice, mais ils sont responsables de la perte de leur salut, en raison des péchés mortels auxquels ils ont librement consenti. Si ces hommes répondent, au contraire, aux premières avances de Dieu, s'ils ne mettent pas eux-mêmes obstacle à leur salut par des péchés graves, Dieu leur accordera les moyens de parvenir à la foi indispensable pour les justifier. » Vacant, *loc. cit.*, t. II, p. 141.

volonté un prédicateur de l'Evangile ; à défaut d'instrument humain, il peut lui-même recourir au miracle ou communiquer par une révélation personnelle la connaissance de ces vérités nécessaires et aider par sa grâce ces âmes de bonne volonté à formuler l'acte de foi indispensable. C'est la solution bien connue de saint Thomas et de toute l'Ecole avec lui.

3. *Moyens ordinaires.* Mais, en dehors de ces moyens extraordinaires et miraculeux, n'y en a-t-il pas d'autres, plus conformes à l'ordre habituel de la Providence? Oui, certes, pense avec raison Vacant (1). Car, pour faire l'acte de foi nécessaire à la justification et au salut, l'homme doit d'abord connaître les vérités à croire ; il faut que ces vérités lui soient connues par une révélation divine et que cette révélation elle-même soit certaine à ses yeux ; il faut enfin qu'il donne son assentiment à ces vérités à cause de l'autorité du Dieu révélateur. Or, ces conditions peuvent se réaliser dans l'ordre ordinaire de la Providence.

La première, en effet, celle qui veut que les vérités de nécessité de moyen soient connues comme révélées par Dieu, se trouve remplie dans les sectes chrétiennes, chez les juifs et les musulmans ; car on y croit que Dieu les a révélées. Telle était jadis la solution de de Lugo pour le judaïsme, le mahométanisme et le paganisme gréco-romain. Aujourd'hui que nous connaissons les religions de l'Orient et des peuples païens, nous pouvons appliquer la même solution au bouddhisme, au brahmanisme et même au fétichisme ; car ces religions se donnent pour positives, pour l'œuvre de la divinité et non des hommes. De graves et multiples erreurs s'y mêlent

1. Vacant, *loc. cit.*, p. 141 sq.

assurément à quelques vérités, mais un esprit sagace peut y discerner tout au moins la double attestation de l'existence d'un Dieu et d'une vie future où ce Dieu récompensera et punira. Et cela suffit pour que la grâce amène ceux qui vivent dans ces religions à la connaissance des vérités révélées qui sont l'objet nécessaire de l'acte de foi justifiant.

La seconde condition veut que les vérités, qui sont l'objet de l'acte de foi surnaturelle, soient véritablement révélées et transmises jusqu'à celui qui les croit par une série non interrompue de témoignages. Or, les données exactes sur Dieu et la vie future qu'on peut dégager de ces fausses religions remontent jusqu'à une révélation divine. Cela est très certain dans les sectes chrétiennes, chez les juifs et les mahométans, qui se rattachent soit au Nouveau, soit à l'Ancien Testament. Et bien que les documents fassent défaut pour le prouver, il est très probable qu'il en est de même pour le bouddhisme, le brahmanisme et le fétichisme. Car ces vérités primordiales de l'existence de Dieu et d'un Dieu rémunérateur ont été réellement révélées dans la religion primitive, qui est la première religion de tous les hommes. « De quelque fausse religion qu'il soit question, en remontant d'âge en âge, de génération en génération, la tradition ininterrompue nous mène donc, sinon au christianisme ou au judaïsme, du moins à la révélation primitive. La chaîne d'intermédiaires indispensables, qui descendent de Dieu à l'homme, semble par conséquent exister partout (1). »

La troisième condition de l'acte de foi qui justifie veut qu'il soit fait avec la certitude de la révélation des vérités qu'on croit, c'est-à-dire avec des motifs

1. Vacant, *loc. cit.*, t. II, p. 143.

de crédibilité raisonnables et prudents. Or, ces motifs de crédibilité la raison peut les trouver de manière à être persuadée que l'existence de Dieu et de la vie future a été révélée par Dieu. Ils rendent l'acte de foi prudent et sage et se rencontrent malgré tout dans tous les milieux où se conservent les restes encore reconnaissables de ces vérités révélées.

4. *Intervention nécessaire de la grâce.* Mais il va de soi, et ceci est un point important qu'il ne faut pas négliger, que dans cet acte de foi théologale, pour le préparer et pour l'aider, doit intervenir ce secours aussi suave que fort, ce facteur indispensable, qui s'appelle la grâce (1). Dieu ne la refuse à aucune âme de bonne volonté. Et « pourquoi la même grâce n'appellerait-elle pas l'attention du pauvre infidèle sur ces vérités obscures, dont personne ne lui parle, auxquelles presque personne ne prend garde autour de lui, et qui pourtant lui sont présentées comme des révélations divines, au milieu d'une foule de traditions disparates? Pourquoi la même grâce ne lui ferait-elle pas sentir qu'il doit exister un Dieu supérieur au monde, bon, juste, miséricordieux, prêt à pardonner le péché et à récompenser la vertu après la mort? Pourquoi ne lui montrerait-elle pas que, parmi les traditions de sa race, il n'en est point qui soient plus dignes de venir de Dieu? Pourquoi, après cette préparation plus ou moins difficile, ne lui ferait-elle pas faire un acte de foi, suivi ensuite d'un acte de repentir et de charité surnaturelle? Cela ne dépasse pas assurément la puissance de la grâce de Dieu (2). » Or, c'est elle, cette grâce divine, qui vient « mettre la clef de voûte à cet édifice, dont les matériaux sont par eux-mêmes incapables de tenir debout. Sans la

1. V. t. III, p. 466 sq. — 2. Vacant, *loc. cit.*, t. II, p. 148.

grâce, les restes des vérités révélées, corrompues par les fausses religions, seraient impuissants à fournir l'objet de la foi ; sans la grâce, les preuves fragiles de leur révélation ne donneraient point la persuasion nécessaire ; sans la grâce, la volonté, privée d'un guide sûr et d'un soutien solide, ne surmonterait pas les obstacles qui s'opposent à l'acte de foi ; mais, avec la grâce, tous ces éléments se rapprochent et se soutiennent (1). »

« C'est ainsi que la Providence divine dispose de moyens merveilleux pour sauver les âmes, qui semblent entièrement inaccessibles aux vérités de la foi et à toute influence surnaturelle. Quel est le nombre des âmes pour qui se réalisent ces prodiges ? Quel est le nombre de celles qui répondent aux sollicitations de la grâce intérieure et seront rangées parmi les élus ? Ce sont des mystères dont Dieu s'est réservé le secret (2). »

5. *Vérités dont la foi est de nécessité de moyen pour la justification.* Il est des vérités dont l'ignorance fermerait le chemin du salut même à celui qui ne serait pas responsable de cette ignorance ; c'est pourquoi elles sont dites nécessaires de nécessité de moyen. Tels sont les dogmes fondamentaux de l'existence de Dieu et de son rôle rémunérateur après cette vie. Ils appartiennent, il est vrai, au domaine naturel de la raison, mais servent de base nécessaire, l'un à tout l'enseignement révélé, l'autre à toute la morale surnaturelle, et sont objet de foi. Saint Paul a dit, en effet : « *Il faut que celui qui s'approche de Dieu croie qu'il existe, et qu'il est le rémunérateur de ceux qui le cherchent* (3). » C'est le texte célèbre rappelé par le concile de Trente, au sujet de la pré-

1. Vacant, *ibid.*, p. 149. — 2. Vacant, *loc. cit.*, p. 150. — 3. *Hebr.*, XI, 6.

paration du pécheur à la justification. Comment, en effet, l'adulte pourrait-il remplir tous ses devoirs, se justifier et se sauver, s'il ignore qu'il y a un Dieu et que ce Dieu le traitera un jour selon ses mérites, en toute bonté et en toute justice ? Au simple point de vue naturel, l'adulte est tenu d'admettre ces deux vérités ; mais le texte de saint Paul montre qu'il est tenu par un commandement positif d'y croire par un acte de foi surnaturelle explicite. Et Innocent XI a eu raison de condamner la proposition suivante : « La seule foi en l'unité de Dieu paraît nécessaire de nécessité de moyen, et non la foi explicite en Dieu rémunérateur (1). »

IV. Le catéchumène. — Ce n'est pas seulement à ces deux vérités fondamentales que le catéchumène, en instance de baptême, doit faire un acte de foi, c'est encore à l'ensemble des vérités contenues dans le symbole des Apôtres (2). Il ne peut être admis au sacrement de la régénération, appelé aussi sacrement de la foi, sans savoir ce qu'il doit croire et sans faire une profession solennelle au symbole baptismal, dont il devra souvent réciter la formule dès qu'il aura pris rang parmi les fidèles.

V. Les hérétiques et les schismatiques. — Ceux-ci ont fait naufrage dans la foi ; mais ils peuvent revenir à résipiscence et solliciter leur pardon. On comprend dans ce cas que l'Eglise, avant de les admettre à la réconciliation, exige d'eux une rétractation formelle de leurs erreurs et une solennelle profession de foi sur l'ensemble de la doctrine chrétienne et plus particulièrement sur les vérités qu'ils ont niées (3). Et c'est, en effet, ce qui a lieu.

1. Prop. 28 ; Denzinger, n. 1172 (1039). — 2. Voir t. I, p. 14 ; t. IV, p. 295. — 3. Voir t. I, p. 138 sq.

VI. Les fidèles. — L'enfant baptisé, dès qu'il parvient à l'âge de raison, est tenu d'utiliser la vertu de foi reçue au baptême et d'en faire des actes, dont l'objet ne peut pas se borner aux deux vérités de l'existence de Dieu et de la rémunération finale. Car, au fur et à mesure qu'il s'instruit, l'objet de son acte de foi théologale s'étend en proportion. Il est tenu, en effet, de croire explicitement les dogmes dont la connaissance théorique et pratique est requise par la vie chrétienne qu'il doit mener conformément à son instruction religieuse et à sa condition, par les sacrements qu'il doit recevoir, notamment la pénitence et l'eucharistie, et quand il y a lieu, ceux de la confirmation, de l'extrême-onction, de l'ordre et du mariage, enfin par les fonctions qu'il est appelé à remplir dans l'Eglise. Le simple fidèle doit au moins connaître les principales vérités qui sont contenues dans *le signe de la croix*, *le symbole des Apôtres*, *l'oraison dominicale*, *la salutation angélique et les commandements de Dieu et de l'Eglise* (1).

Il est tenu de croire implicitement tout ce que l'Eglise croit et enseigne, et d'accepter, dès qu'il les connaît avec certitude, les définitions et les condamnations de l'autorité compétente. Mais il s'en faut que tous les fidèles soient également capables de faire des actes de foi explicite sur toutes les vérités révélées et même sur tous les dogmes définis. Comme minimum indispensable pour la justification et le salut, la foi aux mystères de la Trinité, de l'Incarnation et de la Rédemption, d'où découlent les ensei-

1. Innocent XI a condamné cette proposition, 2 mars 1679 : « On est capable d'absolution, si ignorant que l'on soit des mystères de la foi et lors même que par une négligence coupable on ne saurait ni le mystère de la sainte Trinité, ni celui de l'Incarnation de Notre Seigneur Jésus-Christ. » Prop. 64; Denzinger, n. 1214 (1081).

gnements de la foi chrétienne et l'efficacité des sacrements, semble être pour tous les fidèles une nécessité de moyen. Si, cependant, ils « étaient dans l'impossibilité de connaître les autres dogmes chrétiens, et si, avec la grâce de Dieu et sur son témoignage, ils croyaient fermement qu'il existe une divinité juste, bonne, digne de confiance, supérieure au monde, qu'elle est offensée par nos fautes, mais qu'elle veut bien nous les pardonner quand nous nous en repentons, qu'elle récompense nos bonnes actions en une autre vie par un bonheur sans fin qu'il peut seul nous donner et qui dépasse les joies d'ici-bas ; s'ils pensaient en outre que Dieu a révélé tout cela, ces hommes auraient, au sentiment des plus illustres théologiens, la foi en Dieu strictement nécessaire pour leur justification, alors même qu'ils ne se formeraient de ces vérités que des notions concrètes et qu'ils y mêleraient de bonne foi un assez grand nombre d'erreurs (1). »

Ce n'est là qu'un minimum indispensable et qui ne supprime pas, pour chacun, l'obligation de s'instruire le mieux possible de la religion qu'il professe et des devoirs qu'elle impose. Mais hélas ! il faut bien le reconnaître, c'est une obligation à laquelle on se soustrait beaucoup trop facilement de nos jours, et il n'est pas rare de rencontrer même des chrétiens pratiquants d'une ignorance invraisemblable en matière religieuse, et qui sont coupables de leur insuffisance d'instruction. Toujours est-il que l'acte de foi, dans la mesure où on peut le faire, doit intervenir dans la vie chrétienne comme l'une de ses nécessaires manifestations. Le mieux serait de le réitérer chaque jour, au moins chaque semaine ; et les moralistes estiment qu'on ne saurait s'en

1. Vacant, *loc. cit.*, t. II, p. 136.

abstenir plus d'un mois sans se rendre coupable (1). En tout cas, il s'impose quand il est le moyen indispensable d'écarter une tentation contre la foi.

Il va sans dire que l'obligation est plus rigoureuse et plus étendue pour tous ceux qui, dans l'Eglise, sont chargés, à un titre quelconque, d'instruire les autres des choses de la foi, pour les évêques par exemple, pour les prêtres dans le ministère, pour les confesseurs et les professeurs. De là vient que l'Eglise les oblige, au moment d'entrer en charge, de réciter publiquement et solennellement la profession de foi de Pie IV (2).

IV. Péchés contre la foi

Après avoir eu soin de rattacher à la foi les dons d'intelligence et de science, saint Thomas traite des vices contraires. Les uns sont opposés à la foi elle-même : tels, l'infidélité, qui comprend l'infidélité en général, l'hérésie et l'apostasie ; les autres sont opposés à sa profession : tel, le blasphème ; d'autres enfin aux dons d'intelligence : tels, l'ignorance, l'aveuglement volontaire et l'hébétude coupable du sens intellectuel. Les plus graves sont ceux qui détruisent la foi ; mais quelques uns, sans la

1. Alexandre VII, le 29 septembre 1665, a condamné cette proposition : « L'homme n'est obligé dans aucun temps de sa vie à produire un acte de foi, d'espérance et de charité, qui soit prescrit par des lois divines relatives à ces vertus. » Prop. 1 ; Denzinger, n. 1101 (972). — Innocent XI, le 2 mars 1679, a condamné ces deux autres : « La foi n'est pas censée tomber sous un précepte spécial, si on la prend en elle-même. » — « C'est assez de faire un acte de foi dans sa vie. » Prop. 16 et 17 ; Denzinger, n. 1166-1167 (1033-1034). — 2. Voir t. 1, p. 146-149, le texte de cette profession de foi, l'énumération des personnes qui sont tenues de la faire et les circonstances où elle doit être faite.

faire perdre, menacent son existence, entravent son action ou suppriment sa manifestation extérieure et obligatoire.

I. Péchés directement opposés à la foi. — 1. *L'infidélité en général.* Elle peut être antécédente ou subséquente. L'*infidélité antécédente*, c'est-à-dire le simple défaut de foi chez ceux qui n'ont pas entendu parler des vérités de la foi, n'est pas un péché (1), dit saint Thomas (2) ; mais elle est coupable chez ceux qui, entendant la prédication évangélique et connaissant l'existence de la vraie religion, refusent par un acte conscient et volontaire d'accepter le bienfait de la révélation. — L'*infidélité subséquente* n'est autre chose que la perte même de la foi baptismale. Combien de baptisés de nos jours en arrivent à ce triste état ! et que de causes y contribuent dans une société saturée de sensualisme et de rationalisme ! La révolte des sens, l'orgueil de l'esprit, le système d'une instruction prétendue neutre, mais en réalité athée, du moins en France, l'exploitation des scandales, la fausse science et la fausse critique, que sais-je encore, tout concourt, avec l'abandon des pratiques religieuses, à consommer, pour un trop grand nombre, ce que saint Paul appelait « le naufrage dans la foi. » Naufrage toujours coupable, parce qu'il n'arrive qu'à la suite d'un défaut de vigilance ou d'une présomption qui fait accepter à la légère les doutes et les négations, en dépit de tous les motifs de crédibilité, de la Révélation et de ses preuves, de l'autorité de l'Eglise et de son rôle dans le monde si manifestement apologétique (3).

1. S. Pie V, le 1er octobre 1567, a condamné cette proposition de Baius : « L'infidélité purement négative est un péché dans ceux à qui le Christ n'a pas été prêché. » Prop. 68 ; Denzinger, n. 1068 (948). — 2, *Sum. Theol.*, IIa IIæ, Q. x, a. 1. — 3. Voir t. I, p. 284 ; t. II, p. 612 sq.

2. L'*hérésie* est l'altération ou la négation d'une ou de plusieurs vérités révélées par Dieu, d'un ou de plusieurs dogmes définis par l'Eglise. Elle peut être purement matérielle et inconsciente, et provient alors d'une ignorance excusable par la bonne foi ; mais quand elle est formelle et voulue en connaissance de cause, elle constitue un péché grave, parce que c'est se placer au dessus de l'autorité divine, préférer sa manière de voir à celle de Dieu, ce qui est le comble de l'orgueil, que de rejeter sciemment ce que Dieu nous a enseigné. L'altération ou la négation d'un dogme, même quand elle reste dans le domaine intime de la conscience, est un péché grave ; elle échappe du moins alors aux censures ecclésiastiques. Mais quand elle s'affirme au dehors et persiste malgré les avertissements maternels de l'Eglise, elle s'aggrave et devient passible des peines canoniques (1), dont l'Eglise n'hésite pas à se servir dans un intérêt bien entendu de préservation sociale et religieuse (2).

3. L'*apostasie* ne forme pas, à proprement parler,

1. La Bulle *Apostolicæ Sedis*, rédigée par ordre de Pie IX et authentiquement promulguée par lui, le 12 octobre 1869, est actuellement le code pénal de l'Eglise, la liste officielle des censures *latæ sententiæ* en vigueur. Il faut y joindre les censures qui ont été portées depuis 1869. Cf. *Dict. de théol.*, t. I, col. 1617. — 2. « Une doctrine perverse, écrivait saint Jérôme, *In Gal.*, c. V, v. 9, commence par un seul et trouve d'abord à peine deux ou trois auditeurs, mais peu à peu elle s'étend comme un cancer dans tout le corps et, selon le proverbe, la maladie d'une seule brebis communique la contagion à tout le troupeau. Il faut donc éteindre l'étincelle dès qu'elle jaillit... Il faut retrancher les chairs corrompues, il faut repousser de la bergerie l'animal contagieux, pour ne point livrer toute la maison, le corps et le troupeau, au feu, à la corruption, à la pourriture, à la mort. Arius ne fut d'abord dans Alexandrie qu'une étincelle, mais parce qu'on ne l'éteignit pas aussitôt, elle embrasa bientôt tout l'univers. »

une espèce distincte de l'incrédulité ou de l'infidélité ; elle en est une circonstance aggravante (1). Au lieu de se borner, comme l'hérésie, à l'altération ou à la négation d'un ou de plusieurs dogmes, d'une ou de plusieurs vérités révélées, elle renonce à la foi elle-même, elle rompt ce lien essentiel qui doit unir l'homme à Dieu. Et comme d'ordinaire elle ne va pas sans quelque éclat, elle constitue, pour la société religieuse, un danger sérieux par le mauvais exemple qu'elle donne, par les scandales qu'elle soulève ; c'est le péché le plus grave contre la foi ; saint Thomas l'appelle l'apostasie de perfidie (2).

II. Péchés opposés à la confession de la foi. — 1. *Le blasphème en général* est un vice qui appartient à l'infidélité, parce que l'homme, en blasphémant, attribue à Dieu ce qui ne lui convient pas, ou lui dénie ce qui lui convient, qu'il le fasse de cœur ou de bouche, par la pensée ou par la parole (3). En portant atteinte à la bonté divine, qui est l'objet de la charité, le blasphème est de sa nature un péché mortel (4). Il a d'abord la gravité du péché d'infidélité ; il en acquiert une nouvelle parce qu'il est accompagné de la haine dans la volonté ; et il devient encore plus grave, s'il se produit extérieurement par la parole (5) ou l'écriture.

2. *Le blasphème contre le Saint-Esprit.* Pèchent contre le Saint-Esprit, non seulement ceux qui blasphèment contre les trois personnes divines ou contre la troisième personne de la sainte Trinité, ou qui persévèrent de parti pris dans le péché mor-

1. *Sum. theol.*, IIª IIæ, Q. XII, a. 1, ad 3. — 2. *Sum. theol.*, IIª IIæ, Q. XII, a. 1. — 3. *Sum. theol.*, IIª IIæ, Q. XIII, a. 1. — 4. *Ibid.*, a. 2. — 5. *Ibid.*, a. 3. A l'article 4, saint Thomas montre que le blasphème est à l'état d'habitude chez les damnés.

tel jusqu'à la mort, mais aussi ceux qui pèchent avec une malice affectée, en faisant le mal pour le mal, par un choix délibéré, ou en repoussant avec une résistance réfléchie les moyens qui pourraient les éloigner du péché (1). On dit ce péché irrémissible, soit parce qu'il exclut tout moyen de rémission, soit parce que, de sa nature même, il mérite de rester sans pardon, attendu que pécher par malice est le comble du mal (2).

III. Péchés opposés à la science et à l'intelligence. — 1. *L'ignorance voulue* des choses de la foi, quand on pourrait et qu'on devrait la dissiper, est un péché et la cause de beaucoup d'autres péchés ; elle est directement opposée à la science qu'on doit avoir des choses de la foi.

2. *L'aveuglement volontaire de l'esprit*, par lequel

1. *Sum. theol.*, II^{a} II^{æ}, Q. XIV, a. 1. Dans l'article 2, le Docteur angélique énumère ainsi les six espèces de péchés contre le Saint-Esprit. La distinction de ces péchés repose sur le rejet ou le mépris des secours au moyen desquels l'homme peut s'empêcher de choisir le mal. — Ces secours, il les trouve dans le *jugement de Dieu*, où la justice est unie à la miséricorde ; à l'espérance, il oppose le *désespoir* ; à la crainte, la *présomption*. — Il les trouve aussi dans le *don de Dieu ;* à la vérité connue, il oppose la *résistance ;* à la grâce intérieure, l'*envie*, qui ne consiste pas seulement à jalouser la personne de son frère, mais aussi à s'attrister du progrès de la grâce de Dieu dans le monde. — Ces secours, il les trouve enfin dans le *péché lui-même;* l'un est le désordre et la turpitude même du péché, il lui oppose l'*impénitence* voulue, c'est-à-dire cette disposition de la volonté, qui implique la résolution de ne pas se repentir ; l'autre est la vanité et la brièveté du bien, qu'il cherche dans le péché, il lui oppose l'*obstination* en continuant à vivre dans le péché. — 2. *Sum. theol.*, II^{a} II^{æ}, Q. XIV, a. 3. A la réponse ad 3, saint Thomas fait remarquer qu'en droit l'homme, à cause de son libre arbitre, peut toujours changer de résolution et de vie, et que Dieu peut remettre même ce péché.

l'homme éloigne de lui la connaissance des choses divines, ou dans lequel il tombe parce qu'il s'occupe exclusivement des choses qu'il aime plus que la vérité religieuse, est un péché. Péché d'autant plus fréquent de nos jours que l'étude des sciences naturelles est plus en faveur et absorbe totalement ceux qui s'y livrent. Cette étude a certes ses avantages indiscutables, mais elle offre le danger d'aveugler l'esprit, et de lui faire oublier ou méconnaître une autre étude non moins importante et plus nécessaire, celle des vérités utiles ou indispensables au salut (1). De là, chez tant de nos contemporains, grâce à l'exclusivisme étroit dans l'objet de leurs recherches, la myopie intellectuelle, l'aveuglement de l'esprit.

2. *L'hébétude volontaire du sens intellectuel, ou de l'esprit*, est une autre source de péchés contre la foi (2). Tout comme l'aveuglement de l'esprit, elle provient de l'abus des plaisirs sensuels, qui remuent la partie animale de l'être humain et en dégagent des miasmes pestilentiels, qui viennent troubler la région sereine de l'esprit ; mais sans aller aussi loin que l'aveuglement, l'hébétude émousse pour ainsi dire l'esprit et lui rend difficile la pénétration des vérités de la foi. Se livrer à la sensualité est une faute ; et s'y livrer dans le but avoué de s'étourdir en face de la foi en est une autre, car c'est créer délibérément un obstacle à l'acte de foi.

IV. Défense de s'exposer sciemment et libre-

1. Voir t. I, p. 452-456, à propos des causes du doute, de la myopie intellectuelle et morale, de la perte de la foi pour raison d'ordre intellectuel. Cf. Bossuet. *III^e Sermon pour le premier dimanche du Carême, sur la prédication évangélique*, et *II^e sermon pour le dimanche de la Passion, sur la haine de la vérité*. — 2. *Sum. theol.*, II^a II^ae Q. XV, a. 2-3.

ment à perdre la foi. — 1. *Précautions à prendre.* La sauvegarde de la foi, cette vertu si nécessaire qui constitue le fondement et la racine de la vie surnaturelle, ne saurait être entourée de trop de précautions : précautions relatives à la fréquention des impies et des incroyants, surtout des hérétiques ; précautions relatives à la lecture des livres condamnés à cause des principes funestes et des erreurs qu'ils renferment. La prudence interdit d'affronter le danger et de cotoyer des abîmes.

2. *S'interdire tout acte, tout geste, tout signe, qui pourrait passer pour une approbation d'une erreur contre la foi.* C'est là, dans les relations ordinaires, un danger plus fréquent qu'on ne croit. Sous prétexte de largeur d'esprit, d'émancipation intellectuelle, de liberté d'appréciation, on en vient trop souvent à laisser passer, sans protester, de malveillantes insinuations ou des imputations grossières contre la vérité des dogmes catholiques. Un croyant ne peut pas se permettre une pareille lâcheté ; et, puisque l'occasion s'en présente, il doit non seulement se défendre de tout assentiment coupable, mais encore faire valoir l'orthodoxie de sa foi, de façon nette et convenable.

1. Que penser de la négation purement extérieure et de l'abandon simulé de la foi ? « Nier extérieurement la vraie foi ou feindre de la nier, soit par écrits ou paroles, soit par gestes ou signes, soit même par abstention ou silence, fut toujours considéré dans le monde des véritables croyants comme une faute extrêmement grave. On sait l'énergique opposition qu'y montra le vieil Eléazar, au temps de la persécution d'Antiochus. On sait la terrible sentence de Jésus-Christ contre ceux qui rougissent de lui et le renient devant les hommes. On sait avec quelle rigueur l'Eglise exigea toujours une pénitence et une rétractation publiques de ceux qui avaient sacrifié aux

idoles ou qui leur avaient offert de l'encens et de ceux-là même qui avaient acheté des juges païens une fausse attestation d'obéissance aux édits de persécution, et qui, après les jours de danger, venaient assurer aux évêques qu'ils n'avaient pas vraiment et réellement abandonné la foi, mais qu'ils l'avaient soigneusement gardée sous les dehors de l'apostasie ou de l'hérésie. On sait aussi avec quelle juste sévérité l'opinion catholique s'est prononcée dans tous les temps contre les pasteurs mercenaires que le Sauveur nous montre fuyant à l'approche du loup, et que déjà le prophète Isaïe accusait d'être lâches comme des chiens incapables d'aboyer. Une multiple et très grave malice caractérise essentiellement cette apparente désertion de la foi, et la rend mortellement coupable aux yeux de Dieu et au jugement des consciences éclairées. Elle est un déshonneur, une injure, un outrage, infligés à l'auteur et consommateur de notre foi, au divin témoin qui a jugé bon de nous enseigner solennellement des vérités dont un lâche disciple veut être ou semble être le négateur et le contempteur devant les hommes. — Elle est un scandale très nuisible pour l'Eglise atteinte dans sa doctrine, pour les âmes faibles, presque toujours ébranlées par un exemple même peu autorisé, pour les incroyants inévitablement encouragés dans leur résistance à la foi. — Elle est une flétrissure librement et formellement subie par le traître, qui se l'impose à soi-même en se montrant lâche jusqu'à l'apostasie ou hypocrite jusqu'au degré le plus honteux. » Didiot, *Morale surnaturelle spéciale, Vertus théologales*, Paris, 1897, n. 355-356, p. 261-262.

2. **Que penser de la fuite devant les persécuteurs ?** — « Si l'on était toujours obligé de proclamer sa foi quand une occasion quelconque s'en présente ; si l'on était toujours assuré d'être assez énergique, assez patient, pour ne point défaillir dans les épreuves et les tourments affrontés pour elle ; si l'on avait toujours une obligation stricte de rester à son poste dès qu'il est périlleux ; s'il était toujours mieux d'exposer sa vie ou sa liberté que de les réserver pour le service de Dieu et de

l'Eglise, on ne devrait jamais songer à fuir en présence des adversaires de la religion révélée, et la fuite équivaudrait à une apostasie plus ou moins formelle. Mais il s'en faut de beaucoup que les choses aillent ainsi. Le fait même de s'éloigner est fréquemment une preuve de fidélité, car les traîtres demeurent et abjurent. La prudence veut qu'on ne s'impose pas inconsidérément des épreuves trop dures, des tentations trop captieuses, des bravades inutiles pour la gloire de Dieu ou pour le salut du prochain. Le bon sens ordonne de conserver sa vie et son indépendance, lorsqu'elles seront plus profitables à la défense de la vérité que ne le seraient la captivité ou la mort. La saine morale enseigne que le précepte positif de confesser sa foi n'oblige pas à chaque instant, mais seulement en des circonstances déterminées. De fait, le devoir de résister en face aux ennemis du catholicisme présuppose qu'il y aura des avantages bien plus sérieux à rester qu'à fuir, ou bien, ce qui revient au même, que la fuite fera un tort considérable à Dieu, au maintien de la religion et à l'édification des âmes. Cette fâcheuse hypothèse se réaliserait assez souvent s'il s'agissait d'un évêque ou d'un curé, d'un prêtre ou d'un laïque influents et instruits, qui laisseraient les fidèles à de terribles dangers de séduction, en les abandonnant à eux-mêmes. Souvent, néanmoins, la fuite des pasteurs vaudra mieux que leur martyre; et le droit naturel et le droit divin positif, proclamés par le Seigneur lui-même (*Matth.*, x, 23) et suivis par de très illustres et de très héroïques confesseurs (saint Cyprien, saint Athanase), permettent et conseillent maintes fois de ne pas courir au devant des persécutions, de ne pas se déclarer à tout venant ni en tout instant, de se soustraire aux recherches, aux procès, aux supplices, et d'attendre en secret l'heure de la providence pour reprendre l'œuvre de la prédication évangélique. » *Ibid.*., n. 359, p. 264-266.

3. **La haine de la vérité.** — « Ces lois immuables de la vérité, sur lesquelles notre conduite doit être réglée, soit que nous les regardions en leur source, c'est-à-dire en Dieu, soit qu'elles nous soient montrées dans les autres hommes, soit que nous les écoutions parler en

nous-mêmes, crient toujours contre les pécheurs, quoique en des manières différentes. En Dieu, qui est le juge suprême, elles les condamnent ; dans les hommes, qui sont des témoins présents, elles les reprennent et les convainquent ; en eux-mêmes et dans le secret de la conscience, elles les troublent et les inquiètent ; et c'est pourquoi partout elles leur déplaisent. Car, ni l'orgueil de l'esprit humain ne peut permettre qu'on le condamne, ni l'opiniâtreté des pécheurs ne peut souffrir qu'on la convainque ; et l'amour aveugle qu'ils ont pour leurs vices peut encore moins consentir qu'on l'inquiète. C'est pourquoi ils haïssent la vérité ; d'où vous pouvez comprendre combien ils sont éloignés de lui obéir...

« Ils haïssent la loi de Dieu et sa vérité ; qui doute qu'ils ne la haïssent, puisqu'ils ne lui veulent donner aucune place dans leurs mœurs ? Mais l'ayant ainsi détruite en eux-mêmes, ils voudraient la pouvoir détruire jusque dans sa source...

« L'insensé a dit dans son cœur : « *Il n'y a point de Dieu.* » Il l'a dit dans son cœur, dit le saint prophète ; il a dit, non ce qu'il pense, mais ce qu'il désire ; il n'a pas démenti sa connaissance, mais il a confessé son crime, son attentat. Il voudrait qu'il n'y eût point de Dieu, parce qu'il voudrait qu'il n'y eût point de loi ni de vérité... Il ne faut pas espérer que la loi de Dieu se puisse détruire. Que feront ici les pécheurs toujours poussés secrètement de cette haine secrète de la vérité qui les condamne ? Ce qu'ils ne peuvent corrompre, ils l'altèrent ; ce qu'ils ne peuvent abolir, ils le détournent, ils le mêlent, ils le falsifient, ils tâchent de l'éluder par de vaines subtilités. Et de quelle sorte ? En formant des doutes et des incidents, en réduisant l'Evangile à des questions artificieuses qui ne servent qu'à faire perdre, parmi des détours infinis, la trace toute droite de la vérité. » Bossuet, *II*e *Sermon pour le dimanche de la Passion*, Exorde et premier point.

4. **La foi, source de vertu et de joie.** — « Le premier acte de foi que l'âme a fait a mis de droit sous son baptême, ses sens, sa raison propre et tout ce qui s'y réfère. Vivant dès lors plus haut qu'elle-même, et opérant

suivant un mode très supérieur à sa nature, elle commence de se transformer, et c'est d'abord ainsi qu'elle monte. Elle se dégage peu à peu de toute sa vie élémentaire ; elle échappe à ses ignorances natives, à ses erreurs survenues, à la tyrannie de son corps, de ses sensations, de ses imaginations, de ses rêves, et même à la captivité, souvent si étroite, de ses raisonnements humains. Elle prend du large et s'épanouit, éprouvant de plus en plus jusqu'où la vérité délivre. Ses appétits se règlent, ses passions se réduisent à l'ordre ; parce que son œil est simple, son cœur est innocent et sa vie entière lumineuse. Le monde lui paraît ce qu'il est ; et, on la voit, en toute rencontre, aussi insensible à ses séductions que tranquille devant ses menaces. Elle triomphe de tout son orgueil ; elle traverse et quitte tout sans dédain. Elle domine de si haut son homme extérieur, que toutes les fois que Dieu le veut, elle livre très volontiers cet homme aux nuits, aux labeurs, aux combats, aux souffrances. Pour elle, elle habite au-delà, tout occupée de ces choses célestes avec lesquelles seules elle aime à converser. C'est ainsi qu'elle est victorieuse, universellement et incessamment victorieuse ; et ce qui, faisant d'abord sa force dans la lutte, devient ensuite le secret de sa victoire, c'est la fermeté de son assurance et la plénitude de sa paix.

« Aussi est-elle heureuse. La foi est un trésor de joie aussi bien que de vertu. « *Heureux le sein qui vous a porté, et les mamelles qui vous ont allaité*, » disait à Jésus-Christ la femme de l'Evangile. « *Heureux bien davantage*, repartit Notre Seigneur, *ceux qui entendent la parole de Dieu et qui la gardent*, » c'est-à-dire ceux qui ont vraiment et pleinement la foi. Croire à une créature peut être déjà si doux ! Qu'est-ce que croire au Créateur, abandonner toute son âme à Dieu en échange de sa sainte parole, et dormir, en rêvant du réveil éternel, sur le sein tout ouvert de la vérité absolue ? Oui, le cantique dit bien que, sans parler même encore des ineffables joies qu'on mérite, qu'on espère et qui sont promises, c'est là de quoi inonder une âme de délices ; et l'ivresse en est telle parfois, que c'est à se demander si l'on peut encore souffrir en ce

monde. » Mgr Gay, *De la vie et des vertus chrétiennes*, 6e édit., Paris, 1878, t. I, p. 174-176.

5. La foi, source de paix et de lumière en face des mystères de la Providence. — « Les perfections de Dieu sont des abîmes : ses conduites tiennent de son essence, et il y en a de telles que personne ici-bas n'est capable de les sonder. Rien n'est moins rare que de le voir tout diriger, ce semble, à contre-sens. On dirait qu'il prend plaisir à désorienter notre esprit, à désappointer notre cœur, à décourager notre patience, à scandaliser même le bon vouloir que nous avons de compter sur lui pour toutes choses, de l'approuver quand même, et de le justifier obstinément aux yeux de quiconque attaque sa Providence ou doute de sa bonté. Il garde un silence opiniâtre, lorsque tout crie en nous qu'il est grand temps de parler et de manière à ce que tous entendent. Il s'abstient et paraît dormir quand, depuis des années, nous trouvons on ne peut plus urgent qu'il agisse. Il est sévère, et parfois jusqu'à la rigueur, pour ceux qui travaillent à lui plaire, et que l'on voit d'ailleurs qu'il aime avec tendresse ; il semble au contraire tout passer à ceux qui ne le servent point, et demeurer comme insensible aux actes de ceux qui le trahissent ou le blasphèment. Ainsi fait-il dans le secret de la vie de chacun, et plus encore dans le gouvernement de sa chère Eglise. Sans doute, il a annoncé mille fois qu'il en userait ainsi, et l'Evangile nous fait comme une loi de nous y attendre. Malgré cela, on ne s'y habitue point et, chaque fois qu'il reparaît, le mystère des voies de Dieu nous renverse. La foi seule ici fait la paix, parce que seule elle fait la lumière. » *Ibid.*, p. 200-201.

Leçon VI[e]

Premier Commandement

I. *L'espérance.* — II. *La crainte.* — III. *Péchés contre l'espérance.*

Ce n'est pas inutilement que la foi pénètre dans une âme; elle y forme un foyer de lumière et aussi de chaleur et de mouvement (1). Tout ce qu'elle apporte, tout ce qu'elle montre à l'intelligence tend à susciter un élan de la volonté vers la béatitude. Et c'est le propre de la vertu théologale d'espérance de soulever l'âme et de l'élever vers Dieu, malgré bien des obstacles et au prix de courageux efforts, absolument confiante dans les promesses divines qu'elle sait être fidèles. Le don surnaturel qui nous en est fait gratuitement impose des devoirs et interdit des excès, dont il convient de dire un mot.

1. BIBLLIOGRAPHIE : Outre les auteurs déjà signalés en tête des deux leçons précédentes, voir : S. Thomas, *Sum. theol.*, II[a] II[æ], Q. XVII-XXI ; S. François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, L. II, c. XV ; Bossuet, *Traité sur les états d'oraison* ; d'Hulst. *Conf. de N.-D.*, Carême de 1892 ; Didiot, *Morale surnaturelle spéciale, Vertus théologales*, Paris, 1897.

I. L'Espérance

I. L'espérance naturelle. — 1. *Il est naturel à l'homme d'espérer.* « L'espérance est l'âme de la vie humaine. Il semble que si le soleil n'éclairait plus notre atmosphère, l'existence en ce monde nous deviendrait impossible. Nous vivrions plutôt cependant sans soleil que sans espérance. L'espérance est notre besoin le plus profond, le plus impérieux, le plus constant, le plus universel. Où elle naît, tout s'anime, où elle persiste, tout se maintient ; où elle languit, tout s'affaisse ; où elle meurt, tout se glace et s'arrête. Elle est l'aiguillon de toutes nos entreprises, le soutien de tous nos travaux, le secret de notre patience, et l'arome sans lequel nos joies même tournent au chagrin. Si elle ne souriait pas à nos naissances, on maudirait la venue du nouveau-né ; et si son doux rayon ne dorait point la pierre de nos sépulcres, hormis ceux de nous qui auraient vécu sans avoir inspiré d'affection, — c'est presque dire hormis les monstres, — nul ne mourrait tout seul (1). »

2. *Nature de l'espérance.* L'espérance est une tendance impérieuse de notre nature vers un bien accessible, mais éloigné et difficile à saisir. Principe dynamique incomparable, elle met la volonté en mouvement, sous la pression du bien que lui présente l'intelligence, et lui fait faire effort, dans l'espoir fondé de se l'approprier, en vue de l'utilité qu'il promet ou du plaisir qu'il provoque. L'acte qu'elle détermine suppose la connaissance du bien à atteindre, des obstacles à écarter, des difficultés à vaincre, et des moyens à prendre pour réussir. Acte et vertu d'espérance, bien qu'intéressés, sont parfai-

1. M. Gay, *De la vie et des vertus chrétiennes*, t. I, p. 251.

tement légitimes et d'une bonté morale indiscutable. « Il y aurait sans doute erreur grave à ne voir aucun amour au-dessus de l'amour d'espérance, à ne vouloir aucune affection désintéressée envers la très sublime et très admirable honnêteté de la perfection ou du devoir en soi. Mais il y aurait également erreur grave, sophisme intolérable, à penser que l'homme puisse et doive arracher de son cœur toute affection intéressée. Les orgueilleux prôneurs du désintéressement absolu et continuel sont aussi bien dans le faux que les odieux fanfarons de l'intérêt et de l'égoïsme à outrance. L'opinion mondaine a toujours oscillé, elle oscille plus que jamais, entre ces deux extrêmes ; seule, la doctrine catholique tient le vrai milieu qui est théoriquément inattaquable et pratiquement indispensable. L'espoir n'est pas tout, mais il n'est pas rien (1). »

II. L'espérance surnaturelle. — 1. *Sa place entre la foi et la charité.* Dieu, en élevant l'homme à l'ordre surnaturel, a tenu compte de ce sentiment intime, de ce besoin du cœur qui porte l'homme vers le bien, et l'a surnaturalisé. Avec la grâce qui, loin de détruire la nature, la perfectionne, il infuse dans l'âme la vertu d'espérance en même temps que celles de foi et de charité. Dans ce groupe de vertus théologales, l'espérance occupe le centre et sert de trait d'union entre la foi et la charité. Elle vient après la foi mais précède la charité. Elle n'est pas, comme la foi, la racine du salut, mais elle suppose nécessairement la foi, elle en procède, elle en sort normalement et pour ainsi dire physiologiquement. Car, pour désirer la fin surnaturelle et pour y

1. Didiot; *Morale surn. spéc., Vertus théologales,* n. 382, p. 283. Ces réflexions on le verra plus loin, s'appliquent aussi à l'espérance surnaturelle.

tendre, elle doit la connaître ainsi que les moyens appropriés qui en rendent l'acquisition possible. Or, qui les lui suggère sinon la foi? qui lui indique la voie à suivre, les forces à déployer, les secours à utiliser, sinon la foi? C'est la foi, en effet, qui lui montre réalisable la conquête de la gloire béatifique par le bon emploi de la grâce et des sacrements ; c'est la foi qui lui sert ainsi de point d'appui ; comme l'a dit saint Paul, elle est « *la substance des choses qu'on espère* (1). » D'autre part, l'espérance précède la charité ; c'est dans l'ordre ; car elle est un amour commencé, et elle prépare l'épanouissement complet de l'amour dans la charité. Elle n'égale donc pas la charité, qui est la reine incontestée des vertus, mais elle dépasse la foi comme la tige dépasse la racine.

2. *Sa nature.* D'après la définition ordinaire des catéchismes, l'espérance est une vertu surnaturelle par laquelle nous attendons de la bonté de Dieu la béatitude éternelle et les grâces nécessaires pour y parvenir. — C'est une *vertu* ou une habitude de l'âme, c'est-à-dire un principe d'action. — Vertu *surnaturelle*, elle dépasse absolument toute puissance naturelle, créée ou possible. Elle ne peut donc venir à l'homme que de Dieu par un pur effet de sa libéralité infinie, et elle lui est donnée gratuitement avec l'infusion de la grâce sanctifiante. — Elle réside dans la *volonté* surnaturalisée comme dans son *sujet*, tant qu'on est dans la voie ; car, arrivée au terme, c'est-à-dire à la béatitude, elle n'a plus lieu de s'exercer. En effet, dit saint Paul, « *c'est en espérance que nous sommes sauvés ; or, à voir ce qu'on espère, ce n'est plus espérer ; car ce qu'on voit, pourquoi l'espérer encore* (2)? » Elle est exclue aussi du

1. *Hebr.*, XI, 1. — 2. *Rom.*, VIII, 24.

séjour de l'enfer. Les damnés peuvent bien conserver une espèce de foi informe, qui les fait trembler (1), mais non point l'espérance ; ils ont, en effet, la certitude de ne jamais échapper à leur châtiment, et ce châtiment consiste dans la privation des biens éternels qui, pour eux, n'étant ni futurs, ni possibles, ne peuvent être l'objet de l'espérance (2).

3. *Son objet.* L'objet de l'espérance, vertu théologale, c'est Dieu dans les secours qu'il nous offre ici-bas par sa grâce et ses sacrements, dans la gloire dont il nous couronnera là-haut, en se donnant à nous par la vision béatifique. Dieu, en effet, possédé à tout jamais dans le ciel, vu et contemplé à découvert, contentant tous les désirs de l'homme et le béatifiant pleinement, voilà bien l'objet principal et suprême de l'espérance chrétienne. Par elle, l'âme se porte à la béatitude éternelle, comme à sa fin dernière, et aussi au secours indispensable de la grâce, comme au moyen d'y parvenir. D'aussi insondables perspectives déconcertent la raison, mais l'enseignement révélé nous en donne la certitude.

III. Certitude de l'espérance chrétienne. — 1. *Non, l'espérance ne trompe point*, dit saint Paul (3). Bien qu'il s'agisse de la vision de Dieu, de la possession de Dieu, d'un poids éternel de gloire, le prophète avait raison de dire : « *Dieu donne la grâce et la gloire* (4). » Il se réjouissait à la pensée d'aller au temple, dans la maison de Jéhovah (5) ; mais qu'é-

1. *Jac.*, II, 19. — 2. *Sum. theol.*, IIª IIæ, Q. XVIII, a. 3. Dante a exprimé cette vérité théologique dans le dernier vers de l'inscription qu'il place sur la porte de l'enfer : *Lasciat' ogni speranza, voi ch'entrate.* — *Inf. III.* — 3. *Rom.*, V, 5. — 4. *Ps.*, LXXXIII, 12. — 5. *Ps.*, CXXI, 1.

tait-ce que le temple de Jérusalem, à côté de la céleste Jérusalem, que l'Eglise salue comme la bienheureuse vision de la paix ? C'est jusque-là pourtant, dans cette vraie demeure de Dieu, dans ce Saint des Saints par excellence, que le grand Apôtre avait jeté « l'ancre » de son âme (1), son espérance sûre et ferme ; et c'est jusque-là, qu'à son exemple, tous les saints ont jeté la leur, pleinement assurés de n'être point l'objet d'une décevante illusion. Car l'espérance est surnaturellement garantie.

2. *Elle est garantie par la nature même de Dieu :* par sa puissance, qui seule peut opérer ce prodige de faire entrer la créature humaine dans la participation de son être et de sa béatitude ; par sa bonté, qui seule est capable de s'épancher d'une manière aussi ineffable ; par sa justice enfin, car si le salut de l'homme est l'œuvre gratuite de l'éternel amour, il est aussi, par la grâce de Dieu, l'œuvre de l'homme lui-même qui peut répéter avec saint Paul : « *Il ne me reste plus qu'à recevoir la couronne de justice, que me donnera en ce jour-là le Seigneur, le juste Juge, et non seulement à moi, mais à tous ceux qui auront aimé son avènement* (2). »

3. *Elle est garantie par la parole et les promesses de Dieu.* Car, relativement à la fin béatifique que Dieu nous a libéralement assignée et à la grâce qui en est le moyen de conquête assuré, Dieu s'est engagé, il a donné sa parole, il a fait de formelles promesses ; et comme si tout cela était insuffisant, il y a ajouté le serment. « *Dieu, voulant montrer avec plus d'évidence aux héritiers de la promesse, l'immuable stabilité de son dessein, fit intervenir le serment, afin que, par deux choses immuables, dans lesquelles il est*

1. *Heb.*, VI, 19. — 2. II *Tim.*, IV, 8.

impossible que Dieu nous trompe, nous soyons, nous qui avons cherché en lui un refuge, puissamment encouragés à tenir ferme l'espérance qui nous est proposée (1). » Rien d'étonnant dès lors que les auteurs inspirés, sans nous faire connaître de tous points ce que sera l'éternelle béatitude, en parlent en des termes si magnifiques. « *Par sa gloire et sa vertu*, dit saint Pierre, *Jésus-Christ nous a mis en possession de si grandes et si précieuses promesses, afin de nous rendre ainsi participants de la nature divine* (2). » « *Nous sommes maintenant enfants de Dieu*, dit saint Jean, *et ce que nous serons un jour n'a pas encore été manifesté ; mais nous savons qu'au temps de cette manifestation, nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est* (3). » Saint Paul n'est pas moins expressif ; parlant « *des choses que Dieu a préparées pour ceux qui l'aiment*, » il fait allusion au texte d'Isaïe (4), où il est dit que ce sont des choses que l'œil n'a point vues, que l'oreille n'a point entendues, et qui ne sont pas montées au cœur de l'homme (5). D'un mot, mais profond et insondable, Notre Seigneur résume la béatitude destinée à l'homme, et qui n'est autre que la béatitude même de Dieu, c'est le mot du Maître au serviteur bon et fidèle : « *Entre dans la joie de ton maître* (6). »

1. *Hebr.*, VI, 17-18. — 2. II *Petr.*, I, 4. — 3. I *Joan.*, III, 2. — 4. *Is.*, LXIV, 4. — 5. I *Cor.*, II, 9. — 6. *Matth.*, XXV, 21. « J'entrerai en Dieu et je trouverai là le parfait contentement de mes désirs ; car Dieu est tout. Ici-bas Dieu se cache en même temps qu'il se donne ; il se distribue et se déguise. Il n'y a de bon dans les objets qui me charment, que ce qu'il y a déposé de lui-même. C'est quelque chose de sa lumière qui m'éclaire par son soleil ; c'est sa vertu vivifiante qui entre en ma poitrine avec le souffle des brises ; c'est sa bonté qui rayonne à mes yeux dans les splendeurs de la nature ou dans les magnificences de l'art ; c'est un reflet de sa sagesse qui séduit ma pensée dans les spéculations de la science ; sur-

4. *Elle est garantie par la mort de Jésus-Christ.* Jésus-Christ, en effet, est « *médiateur d'une nouvelle alliance, afin que, sa mort ayant lieu pour le pardon des transgressions commises sous la première alliance, ceux qui ont été appelés reçoivent l'héritage éternel qui leur a été promis. Car, là où il y a un testament, il est nécessaire que la mort du testateur intervienne* (1). » Par son sang, nous avons « *un libre accès dans le sanctuaire... Restons inébranlablement attachés à la profession de notre espérance, car celui qui a fait la promesse est fidèle* (2). » C'est Dieu qui prédestine, appelle, justifie et glorifie. « *Lui qui n'a pas épargné son propre Fils, mais qui l'a livré à la mort pour nous tous, comment avec lui ne nous donnera-t-il pas toutes choses* (3)? »

tout c'est un écoulement de sa bonté qui fait tressaillir mon cœur dans les effusions de la tendresse... Mais quand le livre de ce monde sera fermé, quand la face trompeuse du siècle aura cessé d'étaler ses apparences, Dieu renoncera pour toujours à se morceler dans les choses. Il se retirera en lui-même, il ramassera dans la simplicité de son être tout ce qu'il avait répandu au dehors ; il rappellera tous ces émissaires chargés de raconter aux créatures ses perfections infinies. C'est en lui, en lui seul, qu'il faudra contempler en une seule fois et posséder tous les biens. Ah ! s'il est doux de recueillir quelques gouttes échappées de la source, que sera-ce de boire à la source même et d'y puiser à longs traits l'ivresse des voluptés divines? » D'Hulst, *Conf. de N.-D.*, Car. de 1892, Paris, 1908, p. 186-187.

1. *Hebr.*, IX, 15-16. — 2. *Hebr.*, X, 19, 23. — 3. *Rom.*, VIII, 32. « Ce que veut dire espérer ou demander au nom de Jésus-Christ. C'est sans doute alléguer Jésus-Christ à Dieu comme un titre ; il en est un, et sa valeur est infinie. C'est encore s'appuyer sur lui comme sur un intercesseur fidèle et toujours exaucé, comme sur un avocat dévoué et assuré de gagner toutes les causes qu'il plaide. C'est se présenter à Dieu sous son couvert et en sa compagnie. Mais surtout c'est porter ce nom de Jésus en soi-même ; c'est posséder régulièrement ce nom vivant de Fils de Dieu, que la grâce

IV. Grandeur et beauté de l'espérance chrétienne. — Cette grandeur et cette beauté de l'espérance chrétienne lui viennent d'abord de ce qu'elle est en elle-même, des admirables rapports qu'elle établit entre une créature de néant, qui n'est rien et ne peut rien, et Celui qui est tout et qui peut tout. Elles lui viennent aussi de l'étroite parenté qui fait du baptisé un membre vivant du corps mystique de Jésus-Christ ; car le Christ est notre tête ; il est lui-même notre espérance (1), et c'est à lui que nous devons de pouvoir « *nous glorifier dans l'espérance de la gloire de Dieu* (2). » Elles lui viennent enfin des incomparables énergies de patience, de courage et d'héroïsme qu'elle procure à l'âme en face de l'épreuve, de la souffrance et de la mort, surtout de la paix, de la joie et de la gloire dont elle l'inonde quand elle est aux prises avec l'adversité. Au chrétien qui espère, comme il doit espérer, qui pèse tout au poids de l'éternité, qui vit déjà dans le ciel et regarde cette vie comme un passage, comme une traversée périlleuse sans doute, mais qui entrevoit le port tranquille et sûr de l'éternelle félicité, que peuvent bien faire toutes les tribulations d'ici-bas ? Elles comptent à peine ; mieux encore il s'en réjouit et s'en glorifie, car elles sont l'aliment tout à la fois amer et doux de son espérance, qui ne trompe point (3). On comprend alors que l'espérance soit l'âme de la vie chrétienne par l'inébranlable con-

nous communique et qui nous fait entrer en participation réelle de l'éternelle filiation du Verbe. C'est être tout rempli de cet esprit filial qui procède en nos âmes de cette génération de grâce, et crier à Dieu, dans la vertu de cet Esprit sacré, crier de paroles, crier de cœur, crier d'action et de disposition : Mon Père, mon Père ! » Mgr Gay. *De la vie et des vert. chrét.*, t. I, p. 298.

1. I *Tim.*, I, 1. — 2. *Rom.*, V, 2. — 3. *Rom.*, V, 5.

fiance qu'elle donne. « Ah ! la confiance ! c'est beaucoup plus que l'espérance, c'est le fruit déjà céleste d'une espérance ancienne et mille fois justifiée. C'est l'inestimable expérience de Dieu, et la certitude profonde, affectueuse, pratique de sa fidélité, de sa bonté, de son inépuisable tendresse. C'est le sentiment toujours actuel de sa paternité et le culte le plus parfait qu'on puisse lui rendre. C'est la fleur de la vraie piété et le parfum même de la grâce (1). »

V. Difficultés de l'espérance chrétienne. — Inébranlablement ancrée en Dieu, grande et belle au-delà de toute expression, l'espérance n'en a pas moins ses difficultés. Celles-ci naissent de la prospérité ou du malheur. Quand on est heureux sur la terre, il est malaisé parfois de se dégager d'une atmosphère caressante et tiède, toute imprégnée de bonheur latent et subtil, qui rive l'homme trop facilement à ce qui passe, jusqu'à lui faire oublier que la véritable félicité est par delà cette vie. Quand, au contraire, le malheur est venu s'installer au foyer de notre âme, et que tout semble impuissant à l'en déloger, il est plus malaisé encore de faire triompher l'espoir en Dieu. Il faut pourtant que

1. Mgr Gay, *loc. cit.*, p. 320, continue ainsi : « L'âme confiante donne à Dieu une moisson qui le paie de tous ses labeurs. Il se repose en elle comme le vendageur au milieu de sa vigne, après qu'il en a récolté les raisins. Dieu est content de cette âme, car il est libre désormais de la contenter elle-même comme il veut. Il est si sûr de nous, dès que nous sommes tout à fait sûrs de lui ! Car ici tout est réciproque, et il n'y a rien comme la confiance pour mettre l'âme et Dieu en sympathie complète. Une vraie confiance en Dieu suffit pour rendre saint : car la sainteté d'une créature, c'est la plénitude du règne de Dieu en elle. Or, la confiance attire Dieu dans sa créature ; elle l'oblige à y demeurer, et, en la lui livrant sans réserve, elle fait qu'il y est souverain et l'emplit jusqu'au comble. »

l'espérance domine les tristesses comme les joies, les larmes comme les sourires ; et comment y réussirait-elle, sans une culture intelligente, active et persévérante ?

Elle est, en effet, une vertu, c'est-à-dire un principe d'opération ; elle requiert donc des soins et un exercice appropriés, non seulement pour être conservée, mais encore pour être développée. C'est dans la foi, par la méditation et par l'étude, c'est dans les bonnes œuvres, par la mortification et la participation aux sacrements, qu'elle doit s'alimenter ; c'est par des actes fréquemment répétés qu'elle doit s'affirmer et se traduire, surtout quand certaines défaillances morales ou des tentations de désespoir cherchent à l'ébranler. Elle est, comme la foi, une vertu de combat ; et, comme la foi, elle doit être un instrument de victoire. Combat et victoire, où Dieu sans doute ne nous abandonne jamais, mais où il faut se dépenser soi-même, sans trêve ni merci, en dépit de tout et de tous, puisque la couronne de gloire est à ce prix.

VI. L'espérance est un devoir. — Elle est nécessaire au salut à tout homme, en tant que vertu théologale, au même titre que les vertus de foi et de charité. Car on ne peut être sauvé sans la grâce sanctifiante ; et celle-ci, nous l'avons vu (1), introduit avec elle les vertus théologales. Quant à l'adulte, il est tenu, pour se sauver, de faire des actes de cette vertu théologale d'espérance. Cette obligation n'est pas expressément formulée dans le texte même du décalogue, mais elle y est comprise en termes équivalents. D'ailleurs, Dieu l'a exprimée sans l'ombre d'un doute par les promesses qu'il a faites. Combien

1. Voir t. III, p. 595 sq.

d'actes dans la vie chrétienne, tels que la prière, le repentir, la patience, la persévérance, la charité, qui l'impliquent nécessairement ! Déjà, parmi les actes préparatoires à la justification, le concile de Trente signale l'acte surnaturel d'espérance (1) ; et dès que la justification est un fait acquis, le justifié se trouve en possession de la vertu théologale d'espérance. Dans quel but, sinon pour en faire des actes (2) ? Pourquoi ce principe surnaturel d'action, sinon pour agir ?

Mais, en pratiquant cette vertu, en faisant des actes d'espérance, le chrétien n'agit-il pas dans un but trop intéressé ? Ne va-t-il pas jusqu'à commettre une faute ? Ce fut là l'une des erreurs du protestantisme, des partisans de Baius et des jansénistes. D'autre part, le pur amour n'exclut-il pas l'espérance, ainsi que le croyaient les quiétistes, dans leur méconnaissance des exigences de notre condition terrestre et dans leur hypothèse erronée d'un état permanent ou habituel d'amour absolument désintéressé ici-bas ? C'est la double erreur que nous devons signaler.

VII. Erreurs sur l'espérance. — 1. *L'erreur des protestants*. Dans leur théorie du salut par la foi seule sans les œuvres, il est clair que l'espérance n'a que faire : on se sauve sans elle. Et agir sous son inspiration intéressée ne peut être qu'un outrage aux mérites du Christ, donc une faute. Parmi tant d'autres erreurs, issues de la Réforme, le concile de

1. Sess. VI, c. VI ; Denzinger, n. 798 (680). — 2. Alexandre VII, le 24 septembre 1665, a condamné la proposition janséniste qui déclare qu'on n'est tenu en aucun temps à faire un acte de foi, d'espérance et de charité, de par un commandement divin concernant ces vertus. Prop. 1 ; Denzinger, n. 1101 (972).

Trente dut stigmatiser celle-ci. Il le fit à la vi^e^ session, le 13 janvier 1547. « C'est contredire, dit-il, la doctrine de la religion orthodoxe que de prétendre voir des péchés dans toutes les œuvres où les justes, pour secouer leur torpeur et s'exciter à courir dans la carrière, pensent premièrement à glorifier Dieu, mais considèrent aussi l'éternelle récompense. Car il est écrit : « *J'ai incliné mon cœur à observer tes lois toujours, à cause de la récompense* (1). » Et l'Apôtre a dit de Moïse qu'il « *avait les yeux fixés sur la récompense* (2). » En conséquence, il frappe d'anathème « quiconque dit que les justes ne doivent pas attendre ni espérer l'éternelle rétribution (3), » ou que « les justifiés pèchent quand ils agissent en vue de l'éternelle récompense (4). »

Malgré cet enseignement si formel, les partisans de Baius et de Jansenius essayèrent de retenir l'erreur protestante, en l'atténuant. Une nouvelle condamnation s'imposait ; ce fut Alexandre VIII qui la porta, le 7 décembre 1690.(5)

2. *L'erreur des quiétistes.* Partant d'un point bien différent, les quiétistes, avec leur théorie du pur amour, qu'ils supposaient à tort pouvoir exister ici-bas à l'état permanent, refusaient une place à l'espérance, du moins à l'état conscient et voulu, dans une âme parvenue à l'état de pur amour.

D'après Michel de Molinos, la perfection ici-bas consisterait dans un état continuel de contempla-

1. *Ps.*, CXVIII, 112. — 2. *Hebr.*, XI, 26 ; Sess. VI, c. VI. — 3. Sess. VI, can. 26. — 4. Sess. VI, can. 31 ; Denzinger, n. 836 (718), 841 (723). — 5. Prop. 10 : « L'intention de quiconque déteste le mal et poursuit le bien uniquement pour obtenir la gloire céleste, n'est ni droite, ni agréable à Dieu. » Prop. 13 : « Quiconque sert Dieu en vue de l'éternelle récompense n'est pas exempt de vice, s'il n'a pas la charité chaque fois qu'il agit en vue de la béatitude. » Denzinger, n. 1300 (1167), 1303 (1170).

tion passive et d'amour désintéressé. Un tel état, comprenant éminemment toutes les vertus, non seulement dispense de tous les actes de ces vertus, mais encore les interdit comme des imperfections, et détourne de toute pratique même obligatoire, telle que la confession, la pénitence, ainsi que de toute considération sur les mystères de la foi, sur la personne et les mystères du Sauveur (1). Par là l'exercice de la vertu d'espérance se trouve supprimé. Innocent XI dut condamner le système du prêtre espagnol. Parmi les propositions censurées, le 20 novembre 1687, voici celles qui tendent à bannir de la vie intérieure « toute pensée de récompense, de châtiment, de paradis, d'enfer, de mort, d'éternité, » « toute réflexion sur les doutes qu'on pourrait avoir relativement à la question de savoir si l'on agit bien ou non, » et enfin « toute demande

1. Molinos allait plus loin et ouvrait la porte à tous les désordres ; car il prétendait que le libre arbitre une fois livré à Dieu, l'état d'amour désintéressé exclut tout acte volontaire de résistance aux passions et livre le corps et la partie inférieure de l'âme aux impressions et aux mouvements déréglés sans que la pureté de l'âme supérieure puisse en être ternie. C'était la ruine de la morale ou un patronage de l'immoralité, sous le couvert d'un mysticisme raffiné. — Madame Guyon repoussait cette dernière partie du système de Molinos mais elle admettait, elle aussi, l'hypothèse fausse d'un état permanent de perfection sur la terre, dans lequel le pur amour, renfermant en lui tous les actes de religion, est l'exclusive occupation de l'âme. Elle prétendait également que la consécration de l'âme à cet amour désintéressé, une fois faite, persistait tant qu'elle n'était pas rétractée : d'où l'inutilité et même l'imperfection des actes explicites des autres vertus, et par conséquent de la vertu d'espérance ; de là encore, d'après elle, la sainte indifférence qu'une telle âme, embrasée du pur amour, devait avoir à tout, même au salut, etc. Fénelon, on le sait, partagea quelques unes de ces vues et, devant les critiques de Bossuet, composa son fameux livre des *Maximes des saints*, qui lui attira les censures de l'Eglise.

ou action de grâces sur un point particulier, l'une et l'autre étant des actes de la volonté propre (1). »

Fénelon, pour répondre à l'*Instruction sur les états d'oraison* publiée par Bossuet au sujet du quiétisme, composa les *Maximes des saints*. Il s'appuyait notamment sur les œuvres mystiques de saint Jean de la Croix et sur le *Traité de l'amour de Dieu* de saint François de Sales. Il avait raison de parler du pur amour et de l'excellence d'un état dans lequel l'âme peut substituer le motif supérieur de l'amour aux motifs propres et explicites des autres vertus; il avait raison aussi de déclarer, à l'article 25, que l'acte d'amour pur ne peut être permanent ; car un tel état est chose incompatible avec notre condition sur la terre. Malheureusement son langage manque parfois de précision théologique et prête à la critique. Sans dire expressément que l'état d'amour pur est *habituel*, il le laisse entendre par le contexte et émet certaines propositions qui compromettaient l'exercice légitime de la vertu d'espérance. Voici quelques-unes de celles qui furent censurées par Innocent XII, le 12 mars 1699 : « Il y a un état *habituel* d'amour de Dieu, qui est une charité pure et sans aucun mélange de l'intérêt propre ; ni la crainte des châtiments, ni le désir des récompenses n'ont plus de part à cet amour ; on n'aime plus Dieu ni pour le mérite, ni pour la perfection, ni pour la félicité qu'on doit trouver en l'aimant. » « En cet état de sainte indifférence, on ne veut plus le salut comme salut propre, comme délivrance éternelle, comme récompense de nos mérites, comme le plus grand de tous nos intérêts ; mais on le veut d'une volonté pleine, comme la gloire et le

1. Prop. 7, 11, 15 ; Denzinger, n. 1227 (1094), 1231 (1098), 1235 (1102).

bon plaisir de Dieu, comme une chose que Dieu veut et qu'il veut que nous voulions pour lui. » « Tous les sacrifices que les âmes les plus désintéressées font d'ordinaire sur leur béatitude éternelle sont conditionnels... Mais ce sacrifice ne peut être absolu dans l'état ordinaire ; il n'y a que le cas des dernières épreuves où ce sacrifice devient en quelque sorte absolu (1). » L'âme étant alors plongée dans « une impression involontaire de désespoir, elle fait le sacrifice absolu de son intérêt propre pour l'éternité. » « En cet état une âme perd toute espérance pour son propre intérêt, mais ne perd jamais dans la partie supérieure, c'est-à-dire dans ses actes directs et intimes, l'espérance parfaite qui est le désir désintéressé des promesses. » « Un directeur peut alors laisser faire à cette âme un acquiescement simple à la perte de son intérêt propre, et à la condamnation juste où elle croit être de la part de Dieu (2). »

1. Exemple de sacrifice conditionnel : « Mon Dieu, si par impossible vous me vouliez condamner aux peines éternelles de l'enfer sans perdre votre amour, je ne vous en aimerais pas moins. » Quant au sacrifice absolu, dans les dernières épreuves, il résulterait d'une persuasion invincible et pourtant réfléchie, par laquelle l'âme se croit justement réprouvée de Dieu, et se trouve divisée d'avec elle-même. — 2. Prop. 1, 6, 8, 10, 11, 12 ; Denzinger, n. 1327 (1193), 1332 (1198), 1334 (1200), 1336-1338 (1202-1204). « Jamais Dieu ne prêtera sa coopération habituelle à un état caractérisé par l'absence des actes de crainte, de repentir et d'espérance ; par l'absence de l'estime due à la grâce sanctifiante, au progrès spirituel, au divin service ; par l'absence de toute attention au terme final de notre vie, à la valeur des mérites, à la sublimité des récompenses. Jamais Dieu ne soutiendra de ses dons surnaturels une fausse et absurde conviction, une opposition déraisonnable de la partie inférieure à la partie supérieure de l'âme, une impression involontaire de désespoir, un raffinement d'espérance aboutissant à la destruction de l'espoir, un

Ces propositions sont condamnées comme téméraires, scandaleuses, malsonnantes, offensant les oreilles pieuses, pratiquement pernicieuses et respectivement erronées. Elles suppriment en fait l'exercice parfaitement légitime de la vertu d'espérance. Assurément le pur amour de Dieu est possible, même ici-bas ; car l'âme, dans son incessante ascension, peut se dégager des sens et de l'amour intéressé et parvenir à l'amour pur ou désintéressé. Mais ce ne peut être qu'à titre exceptionnel, dans des cas rares et toujours passagers ; car le désir de la béatitude est trop profondément enraciné en nous pour disparaître ; il conserve toujours ses droits et laisse la place libre à l'exercice normal de l'espérance. Saint Augustin (1) et saint Grégoire le Grand (2) avaient déjà noté le caractère transitoire de l'amour et de la contemplation dans ce qu'ils ont de plus

sacrifice enfin qui serait une horrible impiété s'il n'était involontaire et inconscient. C'est seulement à condition d'y résister qu'on peut conditionnellement dire à Dieu : Je vous aimerais dans l'enfer même, si vous jugiez bon de m'y précipiter en me laissant toutefois votre amour, qui supprimerait précisément le caractère essentiel de l'enfer. Que si l'on ne résiste pas à ces impressions et tentations de désespoir ; que si l'on y consent par le sacrifice absolu, dont Fénelon faisait si grand cas, l'on se met dans un état formellement opposé aux principes fondamentaux de toute prudence naturelle et surnaturelle. Et si l'on y cède par une inconsciente et involontaire défaillance, si l'on accepte sans pouvoir faire autrement la damnation et l'enfer, un tel cas de conscience, au lieu d'être surnaturel et mystique, relève de la simple morale et de la médecine mentale. » Didiot, *Vertus théol.*, n. 417, p. 308.

1. « Vous versez en moi une affection inusitée et surabondante, accompagnée d'une inénarrable douceur ; puis je retombe sur la terre par le poids de mes infirmités.» *Confes.*, X, XL. — 2. « L'âme n'est pas longtemps fixée dans la suavité de la contemplation intime ; elle retombe bientôt sur elle-même, comme frappée par l'immensité de la lumière.» *Moral.*, V, XXIII.

élevé. Et saint Thomas s'objecte à lui-même que ce n'est qu'en passant et comme à la dérobée que l'homme goûte les douceurs de la contemplation (1), pour répondre qu'en effet une action, à son point culminant, ne saurait durer (2). Et se posant la question de savoir si divers actes appartiennent à la vie contemplative, il dit que la vie contemplative n'a qu'un acte où elle trouve sa perfection finale, à savoir la contemplation de la vérité, mais qu'elle comprend beaucoup d'actes par lesquels on parvient ici-bas à cet acte final (3). Or, de tous ces actes préparatoires au pur amour, observe Mgr d'Hulst, l'espérance est le plus élevé et le plus voisin du but à atteindre. Par son sommet, elle y confine, et comme ce serait rabaisser l'amour que de le réduire à l'espérance, ce serait le rendre inaccessible que de fermer, à l'âme qui veut y tendre, le chemin royal de l'espérance (4).

II. La Crainte

I. La crainte en général. — La crainte peut être un secours précieux ou un obstacle à l'espérance : un obstacle, quand elle paralyse la vertu d'espérance ; un concours, quand elle lui vient en aide. Mais dans quels cas ? C'est ce qu'il importe de déterminer.

En tant que passions, l'espérance et la crainte sont étroitement liées, car l'une aspire à conquérir ce que l'autre redoute de ne pas atteindre ou de perdre (5). En tant que vertus, elles semblent agir à l'encontre l'une de l'autre ; mais, par rapport à Dieu, elles se complètent mutuellement (6). Bien que la

1. *Sum. theol.*, IIª IIᵃᵉ, Q. CLXXX, a. 8, obj. 2. — 2. *Ibid.*, ad 2. — 3. *Ibid.*, a. 3. — 4. *Conf. de N. D.*, Carême de 1892, Paris, 1908, p. 483. — 5. *Sum. theol.*, Iª IIᵃᵉ, Q. XXXIII, a. 2 ; Q. XXV, a. 3-4. — 6. IIª IIᵃᵉ, Q. XIX, a. 1, ad 2.

crainte n'ait aucun droit à être rangée parmi les vertus théologales, saint Thomas n'a pas hésité à en parler à propos de la vertu d'espérance, précisément à cause du rôle qu'elle joue et de l'action qu'elle exerce sur la conduite de l'homme.

On connaît la place de la crainte dans la psychologie générale des passions, d'après le Docteur angélique. Rappelons-la d'un mot. Toute passion est un mouvement de l'appétit sensible provoqué par un objet qui convient ou ne convient pas au sujet ; mouvement d'attraction dans un cas, mouvement de répulsion ou d'éloignement dans l'autre cas. Si l'objet est facilement accessible, il appartient aux passions du concupiscible ; s'il est difficile à conquérir ou à éloigner, aux passions de l'irascible. Parmi ces dernières, se range la crainte, qui porte à fuir tout mal menaçant, mais futur, ou même un bien, quand il peut être la cause ou l'occasion d'un mal. Et c'est ainsi que Dieu peut être craint.

Mais Dieu peut être craint, ou dans sa justice, par le pécheur, qui redoute le châtiment du péché, ou dans sa perte, par le juste, qui redoute l'éloignement de Dieu. De là deux sortes de crainte : la *crainte servile* et la *crainte filiale* (1). Pierre Lombard, à la suite de Cassiodore, signale encore la *crainte mondaine* ou *humaine*, qui ne se rapporte qu'indirectement à Dieu, et, d'après saint Augustin, la *crainte initiale*, qui n'est qu'un mélange transitoire de la crainte servile et de la crainte filiale.

II. La crainte mondaine ou humaine. — Cette crainte n'est autre chose que l'appréhension des maux de ce monde ; elle éloigne l'homme de Dieu,

1. Expressions introduites par saint Augustin dans la langue théologique ; *In Joan.*, tract. LXXXV, 3 ; *In I Joan.*, tract. IX ; *Patr. lat.*, t. XXXV, col. 1849, 2046 sq.

car elle le porte à commettre le péché pour éviter tel ou tel mal terrestre. Telle fut la crainte qui porta saint Pierre à renier son Maître dans la nuit de la Passion ; c'est celle de tous les apostats et renégats, qui préfèrent renoncer à la foi plutôt que de subir les tourments et la mort, dont on les menace ; celle aussi de tous les faibles chrétiens, qui manquent à leur devoir dans le but intéressé de ne point perdre une place ou un avantage temporel. Quand le mal redouté n'est simplement que la mésestime ou le mépris des hommes, elle se nomme le *respect humain*.

La crainte mondaine ou humaine est moralement mauvaise, parce qu'elle met la fin de l'homme dans le monde, alors qu'elle est en Dieu, ce qui n'est pas autre chose que le renversement de l'ordre divin, c'est-à-dire une faute (1). Notre Seigneur l'a condamnée, quand il a dit : « *Ne craignez pas ceux qui tuent le corps et ne peuvent tuer l'âme ; craignez plutôt celui qui peut perdre l'âme et le corps dans la géhenne* (2). »

III. La crainte servile. — Ainsi dénommée, du mot latin *servus*, serf ou esclave, cette crainte appréhende les châtiments que la justice divine doit infliger au péché. Elle s'inspire d'un motif assez bas, qui est celui, non d'un être libre agissant librement selon son inclination et son amour, mais d'un esclave, qui ne s'appartient pas et dont le propre est d'obéir par peur du châtiment, ou d'un serviteur qui est beaucoup plus aimé qu'aimant. On en distingue deux sortes, l'une qualifiée de *servilement servile*, l'autre simplement de *servile*.

1. La crainte *servilement servile* est au plus bas

1. *Sum. theol.*, II^{a} II^{ae}, Q. XIX, a. 3. — 2. *Matth.*, X, 28.

degré ; elle fait redouter le châtiment, mais sans faire détester le péché qui le mérite ; elle naît d'un amour trop intéressé. Le pécheur regrette que le mal soit le mal et surtout que Dieu le punisse. « L'amour du péché est donc là tout vivant ; par suite et fatalement l'amour de Dieu y est mort. Le monstre ne sort pas, il est vrai, du sein qui l'a conçu ; mais il y subsiste, et, tout en le cachant, ce sein le couve encore. Mieux vaut sans doute avoir cette crainte que de n'en point avoir du tout : c'est un ignoble frein, mais enfin c'est un frein ; c'est une moralité en ruines ; il reste là pourtant quelque vestige de moralité. On ne peut donc pas dire que cette crainte soit de tout point mauvaise ; mais elle laisse l'âme dans le mal ; dans un mal tel que, si elle n'en guérit pas, elle sera nécessairement perdue... Dieu apparaît presque inévitablement au pécheur comme une sorte de trouble-fête, un être envieux de nos droits, jaloux de notre liberté, exigeant, tyranique... En somme, cette crainte est indigne et ne sied qu'à des esclaves ; à ce titre, elle n'est pas chrétienne (1). » Elle est donc à condamner ; c'est celle du mauvais serviteur (2) et du pasteur mercenaire (3), dont il est parlé dans l'Evangile.

2. La crainte *simplement servile* a bien pour motif immédiat le châtiment, mais elle ne procède pas uniquement et exclusivement de l'amour intéressé ; elle renferme la détestation du péché et constitue ainsi un commencement d'amour de Dieu, quelque humble qu'il soit. A ce titre, elle est une inspiration du Saint-Esprit et compte alors parmi les actes préparatoires à la justification (4) ; elle contribue à

1. Mgr Gay, *De la vie et des vertus chrét.*, t. I, p. 215-216. — 2. *Luc.*, XIX, 21. — 3. *Joan.*, X, 12-13. — 4. *Conc. Trid.*, Sess. VI, C. VI.

former l'attrition suffisante pour la réception du sacrement de pénitence (1). Elle est d'une bonté morale indiscutable. Le concile de Trente a frappé d'anathème « celui qui dit que la crainte de l'enfer, par laquelle nous recourons à la divine miséricorde, dans la douleur de nos fautes, ou nous nous abstenons du péché, est coupable et rend le pécheur encore pire (2). »

3. *La crainte servile peut-elle coexister en nous avec la charité ?* Cette question est résolue par saint Thomas au moyen d'une distinction importante (3) : oui, la crainte servile peut persister dans l'âme des justes qui ont la charité, mais quant à sa substance ; non, en tant que servile. Trois hypothèses peuvent se faire. Ou bien la crainte est *renfermée* dans la charité, en ce que la séparation d'avec Dieu est une sorte de peine que la charité redoute par dessus tout ; mais c'est là le propre de la crainte chaste ou filiale. Ou bien la crainte est *opposée* à la charité, en ce que l'homme redoute la peine qui est contraire à son bien naturel, comme le mal principal qui s'oppose à ce bien, qu'il aime comme sa fin ; mais alors elle est incompatible avec la charité. Ou bien enfin la crainte de la peine *se distingue* dans sa substance de la crainte chaste ou filiale, *sans être en opposition* avec elle, en ce que l'homme, tout en craignant le châtiment, non parce qu'il le sépare de Dieu, mais parce qu'il nuit à son bien propre, ne fixe pas sa fin dans ce bien propre et ne redoute pas par conséquent le châtiment comme étant le plus grand mal pour lui ; dans ce dernier cas, la crainte

1. Il en sera question à propos du commandement de l'Eglise sur la confession. — 2. *Conc. Trid.*, Sess. VI, can. 8 ; Denzinger, n. 818 (700). — 3. *Sum. theol.*, II^a II^{ae}, Q. XIX, a. 6.

servile peut coexister avec la charité, mais ce n'est pas en tant que servile (1).

4. *La crainte servile n'est nullement l'un des sept dons du Saint-Esprit*, bien qu'elle soit inspirée par la troisième personne de la sainte Trinité, — un tel privilège est le propre de la crainte filiale, — mais elle a droit à être regardée comme le commence-

1. Saint Augustin distingue nettement la crainte servile, *ne patiaris paenam*, de la crainte filiale qu'il qualifie de chaste, *ne amittas justitiam*. « Qui gehennas metuit, dit-il, *Epist.*, CXLV, 4, non peccare metuit, sed ardere. Ille autem peccare metuit, qui peccatum ipsum, sicut gehennas, odit. Ipse est timor Domini castus, permanens in sæculum sæculi. Nam ille timor pœnæ tormentum habet et non est in charitate, eumque perfecta charitas foras mittit. » La crainte que chasse la parfaite charité n'est autre que la crainte servile, en tant que servile, celle qui s'abstient du mal, *pœna terretur, non justitia delectatur*, *Epist.*, CXL, XX, 53. La crainte servile *servat charitati locum, qua tanquam domina veniente, ut illa insidat, abscedit* ; *ibid.*, XVIII, 45. De là son interprétation du texte de saint Jean : « *Il n'y a point de crainte dans l'amour; mais l'amour parfait bannit la crainte ; car la crainte suppose un châtiment ; celui qui craint n'est pas parfait dans l'amour.* » I *Joan.*, IV, 18. Il n'y a pas de crainte dans l'amour, dit l'Apôtre. Mais dans quel amour ? Non pas dans l'amour commencé. Dans quel donc ? Dans l'amour parfait, puisqu'il ajoute : l'amour parfait bannit la crainte. A la crainte donc de commencer, puisqu'elle est le commencement de la sagesse. Elle prépare pour ainsi dire la place à la charité. Mais quand la charité commence à pénétrer dans l'âme, la crainte qui avait préparé la place, est exclue. Plus la charité croît, plus la crainte baisse ; plus la charité pénètre, plus la crainte est bannie... Mais la charité n'entre pas si la crainte ne lui a ouvert la porte. C'est ainsi que l'aiguille introduit le fil : l'aiguille entre la première, puis le fil, mais quand l'aiguille est sortie. » *In I Joan.*, tract. IX, 4. Plus loin, 5-8, il oppose au texte de saint Jean celui-ci : *Timor Domini castus, permanens in sæculum sæculi*, *Ps.*, XVIII, 10, qui semble le contredire : il n'en est rien, dit-il, car dans ce dernier texte, il s'agit de la crainte chaste qui ne redoute qu'une chose, c'est de voir Dieu s'éloigner, et celle-ci est pleinement compatible avec la charité.

ment de la sagesse, selon le texte des Proverbes : *Initium sapientiæ timor Domini* (1) ; à la condition toutefois de ne voir dans ce commencement qu'une simple préparation qui consiste à éloigner du péché, selon le mot de l'Ecclésiastique : *Timor Domini expellit peccatum* (2). D'une manière plus positive, la crainte filiale, qui est un don du Saint-Esprit, est réellement le commencement de la sagesse, puisqu'elle est le premier des sept dons du Saint-Esprit, dans l'ordre ascendant.

IV. La crainte filiale, ainsi appelée parce que c'est la crainte des fils, des amis de Dieu, des justes, n'est pas inspirée par l'appréhension des châtiments, mais par l'horreur du péché, qui est le mal de Dieu, et qu'elle fuit. Elle procède de la charité et vise pour ainsi dire l'intérêt de Dieu ; elle se dirige vers Dieu. Comme elle l'emporte sur la crainte servile ! Car, à vrai dire, au regard de la foi, il n'y a qu'un mal : l'offense de Dieu ; et c'est ce mal que la crainte filiale repousse et évite.

Elle est le premier des sept dons du Saint-Esprit (3), et par là même le commencement vrai, réel, efficace de la sagesse. Elle marche de pair avec l'espérance, et l'une et l'autre se perfectionnent mutuellement ; mais tandis que l'espérance cesse, pour le juste, avec sa vie d'épreuve, la crainte filiale reste et pénètre avec lui dans le ciel, elle sera alors parfaite (4). Car, selon la remarque de saint Tho-

1. *Prov.*, I, 7. — 2. *Eccli.*, I, 27. — 3. *Sum. theol.*, II^a II^{ae}, Q. XIX, a. 9. — 4. *Ibid.*, a. 11. Ici, saint Thomas précise. Saint Augustin se contente de dire : « Quant à cette crainte chaste qui subsiste à jamais, si elle continue dans les siècles futurs — et comment entendre autrement *in sæculum sæculi* — ce n'est pas la crainte qui frémit de l'invasion possible du mal, mais celle qui affermit dans le bien dont la perte est impossible. Car, du

mas (1), l'espérance implique une imperfection, dans ce sens que la béatitude à laquelle elle aspire est encore à venir, imperfection qui cesse dès que la béatitude est acquise ; tandis que la crainte filiale implique une imperfection qui tient à la nature même de la créature, en ce que celle-ci reste toujours à une distance infinie de son auteur, imperfection essentielle que le bonheur céleste ne peut pas faire cesser.

En relation intime avec la charité, cette crainte filiale croît avec elle dans la même proportion. Elle est faite de révérence, de respect, d'amour. Au ciel sans doute, elle sera en pleine sécurité et n'aura plus à redouter la perte de Dieu, mais elle gardera envers Dieu le sentiment pénétrant de la petitesse que la créature, même glorifiée, éprouvera en face de la grandeur suprême. Sur la terre, elle a pour correspondante, parmi les béatitudes, la pauvreté d'esprit. Car par là même qu'on se soumet à Dieu, on cesse de chercher à se glorifier en soi-même ou en toute autre chose qu'en Dieu, soit en soi-même par l'orgueil, soit dans les biens extérieurs, double disposition qui appartient à la pauvreté d'esprit, puisqu'on peut entendre, par cette pauvreté, ou, avec saint Augustin, l'absence de l'enflure ou de l'or-

moment que l'amour du bien obtenu est immuable, cette crainte qui conjure le mal admet, pour ainsi dire, la sécurité. L'expression de crainte chaste désigne, en effet, l'impossibilité future de vouloir le péché, non plus l'inquiétude de la faiblesse qui tremble de le commettre, mais la tranquillité de l'amour assuré de l'éviter. Ou bien, si la possession certaine des éternelles et saintes allégresses exclut toute crainte quelle qu'elle soit..., cette chaste crainte, qui subsiste de siècle en siècle, exprime peut-être l'éternelle récompense où la crainte nous conduit. » *De civ. Dei*, XIX, IX.

1. *Sum. theol.*, IIª IIᵃᵉ, Q. XIX, a. II, ad 3.

gueil dans l'esprit, ou, avec saint Ambroise et saint Jérôme, le mépris des choses temporelles (1).

III. Péchés contre l'espérance

L'espérance est détruite par le fait même que la foi disparaît, car c'est sur la foi qu'elle repose comme sur son fondement. Mais elle peut être atteinte elle-même sans que la foi soit détruite, et elle l'est de deux manières opposées, par désespoir ou par présomption, c'est-à-dire par défaut ou par excès.

I. Désespoir. — 1. *Sa nature.* Le péché de désespoir est un acte de la volonté se détournant de Dieu comme fin dernière, parce que l'on juge l'acquisition du bonheur éternel entièrement impossible pour soi-même. Que cette prétendue impossibilité porte sur la fin dernière ou sur les moyens nécessaires d'y parvenir, peu importe ; du moment qu'en présence d'une difficulté jugée insurmontable, on renonce, par découragement, à poursuivre sa fin, on commet un péché contre la vertu d'espérance, un péché de désespoir.

C'est là, sans doute, un acte positif de la volonté, mais qui suppose préalablement un jugement faux de l'intelligence. L'intelligence est dans le vrai quand elle estime que Dieu est le principe du salut et qu'il pardonne au pécheur, selon ce mot : « *Nolo mortem impii, sed ut convertatur impius a via sua et vivat* (2). » Elle est dans le faux quand elle pense que Dieu refuse le pardon au repentir ou qu'il n'attire pas à lui, par sa grâce, le pécheur. En se conformant au premier jugement, qui est vrai, la volonté fait un acte bon d'espérance ; en se confor-

1. *Sum. theol.*, II^{a} II^{ae}, Q. XIX, a. 12. — 2. *Ezech.*, XXXIII, 11.

mant au second, qui est faux, elle commet un acte mauvais, un péché contre l'espérance (1).

2. *Sa malice.* En soi, le désespoir est un péché spécifiquement opposé au précepte surnaturel de l'espérance, en supprimant son terme final, la récompense éternelle, parce qu'on la croit inaccessible faute de secours divin ou par défaut de coopération personnelle. Il n'est nullement nécessaire qu'il y ait une négation absolue de la bonté ou de la miséricorde de Dieu, car ce serait tout d'abord nn péché d'infidélité ; il suffit que l'on croie que, dans l'état où l'on es et à raison de certaines dispositions, on ne peut pas compter sur la miséricorde de Dieu et qu'on n'y compte pas. C'est le cas de Caïn s'écriant : « *Mon crime est trop grand pour que je puisse en mériter le pardon* (2). »

3. *Sa gravité comparée aux péchés d'infidélité et de haine de Dieu.* Les vertus théologales, ayant Dieu pour objet, les péchés qui leur sont opposés impliquent d'une manière directe et principale l'éloignement de Dieu : tels sont l'infidélité, le désespoir et la haine. Mais *si l'on compare l'infidélité et la haine de Dieu avec le désespoir*, ces deux péchés sont en eux-mêmes, par leur propre nature, plus graves que le désespoir, parce que l'infidélité nie la vérité divine et renverse ainsi le fondement de l'édifice spirituel, et que la haine de Dieu met la volonté humaine en opposition directe avec la bonté même de Dieu, ce qui fait que ces deux péchés sont contraires à Dieu dans sa nature même, tandis que le désespoir provient de ce que l'homme n'espère point participer à la béatitude et n'est contraire à Dieu que dans le bien auquel il veut nous faire prendre part.

Mais, *relativement à nous*, le désespoir est plus

1. *Sum. theol.*, IIª IIæ, Q. XX, a. 1. — 2. *Gen.*, IV, 13.

funeste, car c'est par l'espérance que nous nous retirons de la voie du mal, c'est par elle que nous nous encourageons à la poursuite du bien. La perdre, c'est donc tout perdre. Aussi ceux qui la perdent s'éloignent-ils de toute espèce de bien : ils s'abandonnent à leurs passions, se précipitent dans l'abîme du vice et se ferment pour ainsi dire la porte du repentir et du salut (1).

4. *Ses causes, la luxure, surtout le dégoût.* L'espérance ayant pour objet un bien difficile, mais possible a obtenir par soi ou par un autre, il peut arriver que l'espérance de la béatitude fasse défaut à quelqu'un, d'abord parce qu'il ne la regarde pas comme un bien difficile, ensuite parce qu'il ne croit pas qu'il lui soit possible de l'obtenir, ou par lui-même, ou par le secours d'un autre. Or, la disposition qui nous empêche de goûter les biens spirituels comme des biens réels ou d'y attacher l'importance voulue, vient principalement de ce que le sentiment est vicié par l'amour des jouissances sensuelles. Car, du moment qu'on s'attache à cette sorte de jouissances, on se détache des biens spirituels et on ne les espère plus comme des biens difficiles. Et c'est dans ce sens que le désespoir vient de la luxure.

Quant à l'autre disposition qui fait qu'un individu ne croit pas qu'il lui soit possible d'obtenir un bien difficile, soit par lui-même, soit par le secours d'un autre, elle est l'effet d'un excès de découragement qui, une fois qu'il s'est emparé de la volonté de l'homme, lui fait se persuader qu'il ne pourra jamais s'élever à un bien difficile quelconque. Et comme le dégoût est une certaine tristesse qui déprime l'âme, il devient par là, lui aussi, une

1. *Sum. theol.*, IIª IIæ, Q. xx, a. 3.

cause d'où naît le désespoir. Mais comme l'objet propre de l'espérance est le possible, il s'ensuit que le désespoir provient plus spécialement du dégoût que de la luxure (1).

II. Présomption. — 1. *Sa nature.* A l'opposé du désespoir se trouve la présomption ; celle-ci pèche par excès et substitue à l'espérance, telle que Dieu l'a voulue et prescrite, une espérance particulière, déraisonnable. Ce n'est point, comme dans le désespoir, le mépris de la miséricorde divine, c'est le mépris de la justice divine par un attachement désordonné à Dieu. La présomption, en effet, est une confiance immodérée, un excès mal entendu d'espérance, par lequel on se permet de commettre le péché ou de différer sa conversion. L'excès peut porter sur les propres forces de l'homme ou sur le secours de la grâce. Quand on compte trop sur soi, la présomption consiste à tendre vers un bien qu'on regarde accessible par lui-même, alors qu'il excède les forces naturelles. C'est des présomptueux de cette sorte qu'il est dit : « *Vous abaissez ceux qui présument d'eux-mêmes, et s'enorgueillissent de leur puissance* (2). » Quand on compte trop sur le secours divin, la présomption consiste à prétendre obtenir par la grâce, dans des conditions impossibles, ce que la grâce ne

1. *Sum. theol.*, IIª IIæ, Q, xx, a. 4. Parmi les formes mortellement coupables du désespoir, Didiot, *loc. cit.*, n. 436, p. 321, signale les suivantes : la *préférence* vue et voulue des plaisirs ou des intérêts temporels, au mépris des joies et des utilités surnaturellement promises par Dieu ; l'*adhésion réfléchie* aux passions ou doctrines qui mettent en danger sérieux la vertu d'espérance ; le *consentement formel* aux tentations directement contraires à la crainte de Dieu, à la reconnaissance envers ses bienfaits, au désir de sa grâce ou de sa gloire; la *détestation volontaire* des moyens naturels ou surnaturels qu'il nous donne pour atteindre notre fin. — 2. *Judith*, VI, 15.

saurait procurer en pareille occurrence. C'est le cas de ceux qui espèrent obtenir le pardon sans repentir, ou la gloire sans mérites. Mais qu'on agisse par vaine gloire, en s'imaginant qu'on peut tout par soi-même, par des efforts purement naturels, ou par orgueil, en pensant que Dieu est comme obligé de pardonner, malgré l'absence de tout repentir, et de récompenser, malgré l'absence de mérites, il y a désordre et péché (1).

Ici aussi, la présomption est un acte positif de la volonté, mais elle procède d'un jugement faux. Car s'il est faux que Dieu ne pardonne pas au repentir, ou qu'il n'attire pas les pécheurs à la pénitence, il est également faux qu'il accorde le pardon de leurs péchés à ceux qui y persévèrent, ou la récompense de la gloire à ceux qui ne font pas les bonnes œuvres nécessaires pour la mériter (2).

2. *Sa malice.* Il est évident que si la présomption procède de l'infidélité, elle ne supprime pas la vertu d'espérance, puisque celle-ci est déjà détruite ; si elle procède d'ailleurs, elle peut coexister avec la vertu théologale de foi, mais elle n'en détruit pas moins la vertu théologale d'espérance, dont elle est la négation, et elle constitue un péché grave ; mais péché moins grave que le désespoir, parce que, eu égard à la bonté infinie de Dieu, il est dans la nature divine d'user de clémence et de pardon plutôt que de châtiment et de rigueur. L'usage de la clémence et du pardon convient à Dieu par sa nature même, tandis que l'emploi du châtiment ne lui convient qu'à cause de nos péchés (3).

Quant à la présomption, qui escompte le pardon divin sans repentir ou la gloire céleste sans mérites,

1. *Sum. theol.*, IIª IIæ, Q. XXI, a. 1. — 2. *Ibid.*, a. 2. — 3. *Ibid.*

elle appartient, à proprement parler, observe saint Thomas (1), à l'espèce du péché contre le Saint-Esprit, parce qu'elle entraîne la suppression ou le mépris du divin Esprit, au moyen duquel l'homme est retiré du péché.

3. *Ses diverses espèces.* Suarez (2) qualifie respectivement de *pélagienne*, de *luthérienne* et de *calviniste*, la présomption autorisée par l'erreur de Pélage, de Luther et de Calvin. Telle est la prétention de faire son salut *par des moyens purement naturels* ; telle aussi celle de le faire *sans coopération* aux moyens surnaturels ; telle enfin celle d'avoir *Dieu pour complice dans les péchés* que l'on commet. L'hérésie est inhérente à cette triple présomption et en fait un péché grave.

Moins grave, ajoute Didiot (3), mais plus absurde serait la prétention d'obtenir de Dieu des grâces équivalentes à celles de la très sainte Vierge, du Précurseur ou des Apôtres. Monstrueuse serait celle de multiplier ses péchés mortels et de prolonger sa vie de désordre sans lasser la miséricorde divine, et sans s'exposer par là même à manquer du temps et des grâces nécessaires pour se convertir.

4. *Ses causes.* La présomption qui consiste à s'appuyer sur sa propre vertu et à entreprendre comme possible ce qui dépasse les forces humaines, provient de la *vaine gloire*. Car quelqu'un qui est tourmenté du désir de la gloire est porté à essayer de parvenir à celle que ses moyens ne peuvent lui procurer, c'est-à-dire à ce qui est extraordinaire et nouveau, et qui, dès lors, excite puissamment l'admiration. Une telle présomption, saint Grégoire la qualifie de fille de la vaine gloire. L'autre présomption, celle

1. *Sum. theol.*, II^{a} II^{ae}, Q. XXI, a. 1. — 2. *De spe*, disp. II, sect. 3, n. 2. — 3. *Loc. cit.*, n. 439, p. 322.

qui s'appuie d'une manière désordonnée sur la miséricorde ou sur la puissance de Dieu, et qui fait qu'on espère obtenir la gloire sans mérites et le pardon sans repentir, provient directement de l'orgueil, parce que le présomptueux, à cause de l'opinion avantageuse qu'il a de lui-même, se persuade que Dieu ne le punira pas ou ne l'exclura pas de la récompense, quelle que soit sa culpabilité (1).

1. La crainte et l'espérance. « Y a-t-il un ordre entre ces deux vertus ? Oui, sans doute ; mais il change avec les points de vue où l'on se place pour le découvrir. Dans l'ordre de leur généalogie céleste, l'espérance précède la crainte, comme la loi précède la sanction... Dieu cherche premièrement à produire l'espérance ; c'est elle d'abord qu'il a inspirée aux anges dans leur vie voyagère, et à notre premier père en le plaçant au paradis terrestre. En fait, depuis le péché, il n'en est plus toujours ainsi, et la crainte reprend souvent le pas sur l'espérance. Le Saint-Esprit lui-même la nomme le commencement de la sagesse ; et la loi ancienne, où elle tient tant de place qu'elle lui donne son caractère spécial, la loi ancienne précède la nôtre, l'annonce et la prépare. Dans la nouvelle alliance, au contraire, la grâce et l'amour abondent trop, pour que l'espérance ne recommence pas à l'emporter de beaucoup sur la crainte. Mais encore arrive-t-il souvent que, dans le cours d'une vie chrétienne, c'est la crainte qui, la première, arrache l'âme au mal et la ramène vers Dieu. Du reste, l'espérance est une vertu théologale, ce que la crainte n'est pas : à ce titre encore, on doit dire que l'une est supérieure à l'autre. Mais, d'autre part, la crainte est un des sept dons du Saint-Esprit, ce qui la rend supérieure à toutes les vertus morales et la classe très haut dans la hiérarchie de la grâce. Enfin, si on la regarde en son état parfait, et si on la juge d'après les actes dont elle devient alors la source, elle paraît n'être plus qu'une des formes de la charité, et,

1. *Sum. theol.*, II^{a} II^{ae}, Q. XXI, a. 4.

comme telle, elle surpasse de beaucoup l'espérance. Aussi, tandis que celle-ci s'arrête de force, avec la foi, au seuil de la Jérusalem céleste, celle-là y entre de droit avec l'amour, et elle y reçoit comme lui la perfection de sa beauté, la plénitude de sa liberté et sa stabilité éternelle. » Mgr Gay, *De la vie et des vertus chrétiennes*, 6e édit., Paris, 1878, t. I, p. 211-212.

2. **L'espérance chrétienne.** — « L'espérance est le cri intérieur de notre baptême, et comme l'activité de la conscience que ce baptême nous donne de nos incomparables destinées. Elle est la faim et la soif de notre être de grâce, le mouvement régulier de ces ailes surnaturelles que Dieu ajoute à notre âme au moment où il la justifie. Elle est le rayonnement pratique de la foi. Entre la gloire céleste et cette foi qui commence de nous en rendre capables, elle est ce qu'est la tige entre le germe qui la pousse et l'épi mûr qui la couronne ; elle est notre vertu d'ascension dans les clartés et les puissances divines, étant d'abord comme une magie sacrée exercée sur notre cœur par les attraits de Dieu, et une participation réelle de notre âme à sa force victorieuse. Elle tient par là à l'essence de notre culte et nous ajoute de plus en plus à cette Trinité adorable qu'elle nous fait, tout ensemble, honorer et conquérir. Elle est encore une sorte de communion à la vie voyagère de Jésus et à sa marche vers son Père céleste. Enfin, elle est la vie élémentaire et temporaire de l'amour. Evidemment elle n'a qu'un temps : l'amour seul ne meurt point. Mais, dans le temps, l'amour ne saurait se concevoir sans elle. Car l'union, qui est la fin nécessaire de l'amour, n'étant jamais consommée ici-bas, là où notre amour n'aspire plus, il expire, et aspirer, pour lui, c'est espérer. » *Ibid.*, p. 268.

3. **Le repos en Dieu et l'espérance.** — « Un jour Dieu fit à l'homme cette étonnante ouverture qu'il lui destinait son propre repos. Quel est ce repos de Dieu ? Dieu parle-t-il en figure ? S'agit-il pour l'homme du repos terrestre à goûter après les fatigues de ses œuvres ? Non, ce repos dominical, figure auguste du repos de Dieu après les six jours de la création, était institué dès longtemps

avant la promesse dont nous parlons. L'œuvre divine était achevée, le repos dominical institué, dès l'origine même des choses. Est-ce le repos de la terre promise ? Le repos, les puissances, la béatitude, ici-bas, dans une terre coulante de lait et de miel ? Non encore. La promesse d'un repos est bien postérieure à l'établissement d'Israël dans la terre promise ; et si Josué les avait introduits dans le vrai repos, jamais depuis lors il n'eût été question d'un autre. Or, c'est depuis, c'est de nouveau que Dieu fixe un aujourd'hui, en disant longtemps après David : Aujourd'hui, si vous entendez sa voix, si la promesse d'un repos frappe vos oreilles, gardez-vous d'endurcir vos cœurs. O homme, lève donc au delà des mondes, au delà des puissances et des gloires de toute patrie inférieure, lève jusqu'à l'infini, lève jusqu'à l'éternel, jusqu'à Dieu, tes magnifiques espérances ! On te parle d'une patrie, c'est la sienne ; d'un royaume, c'est le sien ; d'une gloire, c'est sa gloire ; d'un poids éternel de gloire, c'est cet infini qui va t'engloutir. Etre déifié, reflet même de Dieu, son fils, son héritier, son éternel compagnon de béatitude, monte, monte toujours, aie la volonté magnanime de ne t'arrêter qu'aux pieds même de Dieu. Navigateur dans l'océan de la gloire divine, ne reconnais aucun rivage, ne consens à aucune limite, avance sans cesse et jette ton ancre solide et assurée jusqu'au delà du voile, dans l'intérieur, dans l'inaccessible lumière qu'habite Dieu ! » Doublet, *Saint Paul*, 2e édit., Paris, 1876, t. II, p. 270-271.

IV. **Légitimité et sainteté de l'espérance.** — « On a reproché fort injustement à l'espérance de subordonner Dieu à l'homme, parce qu'elle serait tout simplement, dit-on, un acte égoïste de la volonté finie cherchant son plaisir et son utilité dans la bonté infinie. Mais si l'espérance théologale ne se refuse pas à se consacrer sans réserve, et toutes nos facultés avec elle, à ce Bien total dans lequel assurément elle trouve son avantage moral et licite ; si elle renonce, pour y atteindre, à tout ce qu'il blâme, à tout ce qu'il réprouve et condamne ; si elle ne nie pas le moins du monde qu'il soit l'infiniment honnête, en même temps que l'infiniment utile et l'infini-

ment délectable; si, au contraire, elle conduit logiquement et nécessairement à l'amour complètement désintéressé de ce Bien absolument digne d'être aimé en soi et pour soi, avant toute utilité et toute délectation dérivant de lui; si elle considère l'acte de charité parfaite comme un indispensable moyen pour ne pas tomber en perdition et pour ne pas sacrifier tout le plaisir et tout le profit qu'elle trouve en Dieu ; si, en un mot, elle est tout à fait cette espérance juste, raisonnable, sanctifiante, prescrite par la Révélation et enseignée par l'Eglise, nulle objection ne peut valoir contre elle, nulle tache d'égoïsme ne peut altérer sa complète, quoique secondaire, sainteté. » Didiot, *Morale surnat. spéc., Vertus théologales*, Paris, 1897, n. 412, p. 302.

Leçon VII[e]

Premier Commandement

La charité : I. *Sa nature.* — II. *Son objet.* — III. *Les actes de charité.* — IV. *Vices opposés.*

Après la foi et l'espérance, voici la troisième vertu théologale, la charité, qui couronne et parachève l'œuvre surnaturelle commencée par les deux autres. Dieu, qui est charité, a voulu que l'homme, élevé à l'ordre surnaturel, vécût tout spécialement par la charité. C'est par cette vertu surtout que l'homme ressemble à Dieu, l'imite, se rapproche de lui et s'unit à lui (1) ; c'est par elle qu'il mérite la récompense du ciel, la béatitude éternelle (2). Saint Paul en a parlé en termes inoubliables, montrant sa nécessité, sa valeur, ses qualités, sa durée et son triomphe dans la patrie : rien de plus beau.

1. BIBLIOGRAPHIE : S. Bernard, *De diligendo Deo* ; S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, Q. XXIII-XLIV ; S. Alphonse de Liguori, *Le château de l'âme*, V[e] et VII[e] demeure ; Mazzella, *De virtutibus infusis*, 3[e] édit., Rome, 1884 ; Pesch. *Prælectiones dogmaticæ*, Fribourg-en-Brisgau, 1898, t. VIII ; Lahousse, *De virtutibus theologicis*, Bruges, 1900 ; Billot, *De virtutibus infusis*, Rome, 1901 ; Schiffini, *De virtutibus infusis*, Fribourg-en-Brisgau, 1904 ; Dublanchy, article *Charité*, dans le *Dict. de théologie*. — 2. Au t. III, p. 639-655, nous avons parlé du rôle de la charité dans le mérite ; nous n'y reviendrons pas ici.

« Quand je parlerais les langues des hommes et des anges, si je n'ai pas la charité, je suis un airain qui résonne ou une cymbale qui retentit. — Quand j'aurais le don de prophétie, que je connaîtrais tous les mystères, et que je possèderais toute science ; quand j'aurais même toute la foi, jusqu'à transporter des montagnes, si je n'ai pas la charité, je ne suis rien. — Quand je distribuerais tous mes biens pour la nourriture des pauvres, quand je livrerais mon corps aux flammes, si je n'ai pas la charité, tout cela n'est rien. — La charité est patiente, elle est bonne ; la charité n'est pas envieuse, la charité n'est point inconsidérée, elle ne s'enfle point d'orgueil. — Elle ne fait rien d'inconvenant, elle ne cherche point son intérêt, elle ne s'irrite point, elle ne tient pas compte du mal. — Elle ne prend pas plaisir à l'injustice, mais elle se réjouit de la vérité. — Elle excuse tout, elle croit tout, elle espère tout, elle supporte tout. — La charité ne passera jamais. S'agit-il des prophéties, elles prendront fin ; des langues, elles cesseront ; de la science, elle aura son terme. — Car nous ne connaissons qu'en partie, et nous ne prophétisons qu'en partie. — Or, quand sera venu ce qui est parfait, ce qui est partiel prendra fin. Lorsque j'étais enfant, je parlais comme un enfant, je pensais comme un enfant, je raisonnais comme un enfant ; lorsque je suis devenu homme, j'ai laissé là ce qui était de l'enfant. — Maintenant nous voyons dans un miroir, d'une manière obscure, mais alors nous verrons face à face ; aujourd'hui, je connais en partie, mais alors je connaîtrai comme je suis connu. — Maintenant ces trois choses demeurent : la foi, l'espérance, la charité ; mais la plus grande des trois, c'est la charité (1). »

1. I *Cor.*, XIII, 1-13. A rapprocher de cet éloge ce cri admirable de saint Paul : « *Qui nous séparera de l'amour du Christ? Sera-ce la tribulation, ou l'angoisse, ou la persécution, ou la faim, ou la nudité, ou le péril, ou l'épée... J'ai l'assurance que ni la mort, ni la vie, ni les anges, ni les principautés, ni les choses présentes, ni les choses à venir, ni les puissances, ni la hauteur, ni la profondeur, ni aucune autre créature ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu en Jésus-Christ Notre Seigneur.* » *Rom.*, VIII, 35-39.

D'une manière plus méthodique, saint Thomas analyse et précise tout ce qui a trait à la charité. Il reste toujours le maître par excellence, dont nous allons reproduire l'enseignement (1), dans ses points principaux.

I. Nature de la charité.

I. L'Amour, notion générale. — 1. *Mouvement unitif dans la nature.* « Si nous observons dans le monde matériel et purement physique, depuis le minéral inclusivement jusqu'à l'âme spirituelle exclusivement, l'immanente et invincible tendance qui entraîne tous les êtres et leurs parties vers leur fin particulière d'abord qui est leur acte propre, puis vers leur fin commune qui est l'harmonieuse existence et l'harmonieuse fonction de l'univers, puis encore à leur fin dernière, infiniment élevée au dessus d'eux, qui est la glorification de Dieu et Dieu même, nous constatons après Platon et Aristote, après l'Aréopagite et saint Augustin, après saint Anselme et saint Thomas, que ces admirables effets extérieurs proviennent d'un mouvement unitif auquel nous pouvons très justement donner le nom d'amour (2), » mais au sens large du mot, comme l'équivalent de l'attraction moléculaire dans le monde inorganique, des réactions physico-chimique dans le règne végétal, et de l'instinct sexuel dans le règne animal.

2. *L'amour dans l'homme.* L'homme n'échappe pas à la loi générale. Lui aussi éprouve l'amour ou passion de l'appétit concupiscible ; mais possédant une nature intelligente et libre, il est capable de

1. *Sum. theol.*, II^a II^{ae}, Q. XXIII-XLIV. — 2. Didiot, *Vertus théologales*, n. 451, p. 331.

charité, c'est-à-dire de l'amour qui est un acte de la volonté, provenant de son libre choix et consistant dans un mouvement d'inclination vers un bien suffisamment perçu ou dans l'union affective avec ce bien. Cette inclination provoque le désir et la recherche jusqu'à ce que la volonté se repose dans la possession et la jouissance du bien. Si l'amour se borne à la poursuite du bien, à raison de l'utilité et de l'agrément qu'il peut procurer, il est qualifié d'*amour intéressé*, d'amour de *concupiscence* ou de *convoitise*, mais il n'est pas la charité. La charité, en effet, va au-delà : elle ajoute l'idée d'une certaine perfection affective provenant d'une grande estime pour l'objet aimé. De la sorte, toute charité est amour, mais tout amour n'est pas charité. La charité, vis-à-vis d'une personne, porte à lui vouloir ou à lui faire du bien : c'est l'*amour de bienveillance*, ou mieux la *charité* proprement dite. Enfin, quand la charité est mutuelle et faite de bienveillance réciproque, elle prend le nom d'*amitié*.

• 3. *L'amour naturel de l'homme pour Dieu.* Sans la grâce et avec les seules forces de la nature, l'homme peut-il aimer Dieu par dessus toutes choses ? C'est la question que se pose le Docteur angélique ; et voici la réponse qu'il y fait, en distinguant l'état d'innocence et l'état de nature déchue. Dans *l'état d'innocence*, abstraction faite de l'élévation à l'ordre surnaturel, l'homme pouvait par les seules forces de la nature, opérer le bien conforme à cette nature, n'ayant besoin pour cela que de l'impulsion divine sans aucun don gratuit surajouté, et par conséquent aimer Dieu par dessus toutes choses. Car aimer Dieu ainsi est conforme à la nature de l'homme. — Mais, dans *l'état de nature déchue*, l'état actuel de l'humanité, l'appétit raisonnable ou la volonté, par suite de la corruption même, s'attache au bien privé

à moins que la nature ne soit guérie par la grâce de Dieu ; l'homme a donc besoin actuellement, même pour aimer Dieu d'un amour naturel, non seulement de l'impulsion divine toujours nécessaire en toute hypothèse, mais encore d'une grâce qui guérisse le mal de cette nature (1).

Aimer Dieu d'un amour naturel, comme auteur des biens de la nature, et en vertu des lumières de la raison, c'est donc chose possible, même dans l'état actuel de l'humanité, quoique difficilement réalisable. Tel paraît bien avoir été l'avis de saint François de Sales (2). Didiot croit que ce qui nous reste de nous-mêmes, après la chute originelle, est adéquat à la production d'un acte naturel d'amour de Dieu pour lui-même avec le secours de la grâce réparatrice (3), tout comme il y a, en dehors de la foi, une connaissance naturelle de Dieu. Il n'est donc pas vrai de soutenir, comme l'a fait Baius (4),

1. *Sum. theol.*, Ia IIae, Q. CIX, a. 3. — 2. *Traité de l'amour de Dieu*, L. I, c. XVI-XVII. « S'il se trouvoit, dit-il, des hommes qui fussent en l'intégrité et droiture originelle en laquelle Adam se trouva lors de sa création, bien que d'ailleurs ils n'eussent aucune autre assistance de Dieu que celle qu'il donne à chasque créature, afin qu'elle puisse faire les actions qui luy sont convenables, non seulement ils auroient l'inclination d'aimer Dieu sur toutes choses, mais ils pourroyent naturellement exécuter cette si juste inclination. » C. XVI. Au chapitre suivant il remarque que « nostre cœur produit bien naturellement certains commencemens d'amour envers Dieu ; mais d'en venir jusqu'à l'aimer sur toutes choses, qui est la vraye maturité de l'amour deu à cette supresme bonté, cela n'appartient qu'aux cœurs animez et assistez de la grâce céleste, et qui sont en l'état de saincte charité. Et c'est amour imparfaict, duquel la nature en ellemesme sent les eslans, ce n'est qu'un certain vouloir sans vouloir, un vouloir qui voudroit, mais qui ne veut pas, un vouloir stérile qui ne produit point de vrays effects. » — 3. *Vertus théologales*, n. 467, p. 342. — 4. Le concile de Trente, Sess. VI, can. 7, avait condamné comme héré-

qu'il n'y a qu'un seul amour de Dieu, celui qui est répandu dans nos cœurs par la Saint-Esprit. Baius, en effet rejette l'amour qui aurait Dieu pour objet comme auteur de la nature, et qui serait naturel dans son principe. Dans l'ordre de la moralité, il exclut tout moyen terme entre la cupidité vicieuse et la vertu théologale de charité ; et c'est là qu'est l'erreur. Car, entre l'amour vicieux et la charité proprement dite, il y a cet autre amour que Dieu à mis dans le cœur, dans la nature même, et qui porte l'homme à vouloir être heureux.

L'erreur de Baius, dûment censurée par saint Pie V (1), se maintint chez les jansénistes et devint le noyau des quinze propositions de Quesnel contre l'amour naturel de Dieu ; celles-ci furent censurées

tique l'erreur protestante qui prétendait que toutes les actions faites avant la justification sont autant de péchés. Baius ne s'était pas contenté de la reproduire sous une autre forme, prop. 40, Denzinger, n. 1040 (920), en prétendant que, dans tous ses actes, le pécheur obéit à la cupidité dominante, mais il prétendait encore que « tout amour de la créature raisonnable est, ou cette cupidité vicieuse par laquelle on aime le monde, et que saint Jean proscrit, ou cette louable charité, par laquelle on aime Dieu et que le Saint-Esprit répand dans nos cœurs. » Prop. 38. — « La distinction de deux amours, disait-il encore, savoir le naturel par lequel on aime Dieu comme l'auteur de la nature, et le gratuit par lequel on l'aime comme l'auteur de la béatitude, est vaine, chimérique et inventée pour se jouer des saints Livres et de maints témoignages des anciens. » Prop. 34. — « C'est en s'appuyant sur la seule philosophie et en s'abandonnant orgueilleusement à une présomption humaine, que certains docteurs soutiennent, au mépris de la croix du Christ, qu'il y a un amour naturel, né des forces de la nature. » Prop. 36. Denzinger, n. 1034, 1036, 1038 (914, 916, 918).

1. *Ex omnibus afflictionibus*, 1er oct. 1567. Condamnation renouvelée par Gregoire XIII, *Provisionis nostræ*, 29 janv. 1579, et par Urbain VIII, *In eminenti*, 6 mars 1641.

par Clément XI (1). Reprises de nouveau au synode de Pistoie, elles furent condamnées définitivement par Pie VI, qui déclara la théorie janséniste du double amour « fausse, pernicieuse, conduisant à l'erreur, condamnée comme hérétique par le concile de Trente et de nouveau proscrite avec la proposition 40e de Baius (2). »

II. La charité. — 1. Sa définition. — Au dessus de l'amour naturel, il y a l'amour surnaturel de la charité. Celle-ci, en tant que vertu théologale, se définit : une vertu surnaturelle par laquelle nous aimons Dieu par dessus toute chose, comme objet de notre béatitude surnaturelle, à cause de sa perfection infinie, et le prochain comme nous-mêmes par amour pour Dieu.

La charité constitue une *amitié* spéciale de l'homme envers Dieu, ou un amour de bienveillance répondant à la bienveillance de Dieu à l'égard de l'homme et supposant une commmunication réciproque (3), un désintéressement mutuel, une égalité relative et de la stabilité. — Elle est, dans l'homme, une *puissance surnaturelle* ajoutée par Dieu à la puissance naturelle d'aimer (4) ; une *vertu spéciale* à cause de son objet propre qui est le bien divin, considéré comme objet de la béatitude ; une *vertu théologale*, parce qu'elle se rapporte immédiatement à Dieu aimé pour lui-même, ou médiatement quand il est aimé dans ses créatures. — Elle a pour sujet, dans l'homme, *la volonté*, parce que son objet n'est pas

1. *Unigenitus*, 8 sept. 1713 ; Prop. 44-58 ; Denzinger, n. 1394-1408 (1259-1273). Condamnation renouvelée par Innocent XIII, en 1722, par Benoît XIII, en 1725, et par Benoît XIV, en 1756. — 2. *Auctorem fidei*, 28 août 1794 ; Prop. 23-24 ; Denzinger, n. 1523-1524 (1386-1387). — 3. *Sum. theol.*, IIa IIae, Q, XXIII, a. 1. — 4. *Ibid.*, a. 2.

un bien sensible, mais un bien spirituel, et se rapporte dès lors à l'appétit intellectif, selon l'expression scolastique, c'est-à-dire à la volonté (1). — Etant une amitié de l'homme à l'égard de Dieu, fondée sur la communication de la béatitude éternelle, et cette communication n'étant pas dans l'ordre des dons naturels, mais dans celui des dons gratuits, puisque, d'après l'Apôtre (2), « *le don de Dieu, c'est la vie éternelle*, » elle dépasse toute faculté naturelle et ne peut ni exister en nous, ni être acquise par nous naturellement, elle doit nécessairement venir de Dieu et être *infuse* par le Saint-Esprit, selon ce mot : « *L'amour de Dieu est répandu dans nos cœurs par l'Esprit-Saint, qui nous a été donné* (3). » Et elle ne dépend, pour sa quantité, ni de la condition, ni de la capacité de la nature, mais uniquement de la grâce du Saint-Esprit qui l'infuse en nous (4).

2. Son excellence. — 1°. *Elle est la reine des vertus théologales*. De même que les vertus théologales l'emportent sur toutes les autres vertus, de même la charité l'emporte sur la foi et sur l'espérance. Elle est la plus excellente des trois, la reine, parce qu'elle atteint Dieu pour se reposer en lui, et non pour qu'il nous vienne de lui un bien quelconque. Son désintéressement fait sa beauté et sa grandeur. Sans doute, la foi et l'espérance ont Dieu pour objet, mais à raison de la vérité ou du bien qui nous viennent de lui. De là la différence essentielle entre l'amour intéressé d'espérance et l'amour désintéressé de charité, comme l'a si bien indiqué saint François de Sales (5).

1. *Sum. theol.*, IIª IIæ, Q. XXIV, a. 1. — 2. *Rom.*, VI, 23. — 3. *Rom.*, V, 5. — 4. *Sum. theol.*, IIª IIæ, Q. XXIV, a. 2, 3. — 5. Voir la citation à la fin de cette leçon. *Sum. theol.*, IIª IIæ, Q. XXIII, a. 6.

2°. *Sans elle point de vertu vraie*. Car, selon l'enseignement de l'Apôtre, rien ne sert si on n'a pas la charité. Seule la charité conduit l'homme à sa fin dernière, seule elle rapporte le bien de toute autre vertu au bien principal et dernier de l'homme. Aussi a-t-on raison de l'appeler *la forme de toutes les vertus*, parce que c'est elle qui ordonne tous leurs actes par rapport à la fin légitime et dernière (1). Elle les informe et les vivifie, leur donne l'activité et le mérite surnaturel. Et saint Thomas ajoute que la charité est formellement la vie de l'âme comme l'âme est formellement la vie du corps (2).

3°. *Elle est spécifiquement la même que la charité béatifique*, malgré les différences qui l'en distinguent, mais qui ne sont que purement accidentelles. Car ici-bas, la charité est déterminée par la connaissance surnaturelle que donne la foi, tandis que la charité béatifique provient de la claire vision de Dieu ; elle est accompagnée ici-bas de l'espérance et ne jouit pas de la présence de Dieu, auquel elle n'est unie qu'affectivement, tandis que dans le ciel la charité béatifique jouit pleinement de la possession du bien infini ; ici-bas elle dépend de la volonté libre, éclairée par la foi, et peut se perdre, tandis que là-haut la volonté est dans l'heureuse nécessité d'aimer et en pleine sécurité. Mais ces divergences, malgré toute leur importance, « ne sont qu'accidentelles à l'acte même de la charité. Ce qui le constitue vraiment, c'est l'union affective en Dieu, terme immédiat des complaisances et de la bienveillance de la volonté, qui y porte ses aspirations et ses désirs et y place sa principale jouissance. Or, que le mode de connaissance soit la foi ou la vision béatifique, que la possession de l'objet soit en espérance et en affec-

1. *Sum. theol.*, IIª IIæ, Q. XXIV, a. 7, 8. — 2. *Ibid.*, a. 2, ad 2.

tion ou par l'effective et parfaite présence, qu'il y ait pleine immobilité dans cette ineffable jouissance ou continuelle possibilité de la perdre, toute la véritable essence de la charité persévère intégralement, l'union affective avec Dieu toujours terme immédiat des complaisances, de la bienveillance et des intimes jouissances de la volonté. Car de quelque connaissance qu'il provienne, c'est toujours le propre de l'amour de se porter directement vers l'objet aimé. Ainsi même en cette vie, et malgré les obscurités de la foi, Dieu est le terme immédiat de la charité qui s'unit à lui et qui de lui se reporte sur les objets qu'elle aime à cause de lui (1). Puisque l'essence intégrale de la charité est dans la charité de cette vie, non moins que dans celle de l'éternelle patrie, il reste donc vrai qu'il n'y a du côté de notre charité qu'une imperfection simplement accidentelle (2). »

3. Sa croissance, sa diminution, sa perte. — 1° *Sa croissance.* Pendant toute la durée de l'épreuve terrestre, la charité peut croître dans son essence et dans son acte (3), non par addition, mais en intensité (4); non par chacun de ses actes, mais chaque acte l'accroît comme disposition, en ce sens qu'il rend l'homme plus disposé à agir en conformité avec elle (5). Et elle peut augmenter indéfiniment; car, étant ici-bas une participation de l'Esprit-Saint, aucun terme ne peut être fixé à une telle participation, ni dans son essence spécifique, ni dans l'agent qui la produit, ni dans le sujet qui devient de plus en plus apte à aimer davantage (6).

1. *Sum. theol.*, IIª IIᵃᵉ, Q. XXVII, a. 4. — 2. Dublanchy, art. *Charité*, dans le *Dict. de Théol.*, t. II, col. 2226. — 3. *Sum. theol.*, IIª IIᵃᵉ, Q. XXIV, a. 4. — 4. *Ibid.*, a. 5. — 5. *Ibid.*, a. 6. — 6. *Ibid.*, a. 7. Les Béghards ont été condamnés, au concile de Vienne, 1311-1312, pour avoir soutenu qu'en cette vie

Impossible par conséquent pour elle d'atteindre un maximum intensif absolu, au-delà duquel toute perfection ultérieure serait irréalisable. Et cette croissance dans la charité comme dans la grâce n'est pas seulement possible, c'est encore un fait. Car, d'après l'enseignement du concile de Trente (1), la grâce sanctifiante est communiquée en proportion des dispositions et de la coopération qu'on y apporte; or, la grâce sanctifiante est accompagnée des vertus théologales dans la même proportion. Aussi l'Eglise, dans sa liturgie, n'hésite-t-elle pas à demander à Dieu une semblable augmentation (2).

2°. *Sa diminution.* Si la charité peut augmenter et augmente, elle peut aussi diminuer et diminue, non en elle-même et directement dans son essence objective, mais indirectement et par rapport à nos dispositions subjectives, à cause du péché véniel; non que le péché véniel puisse être la cause efficiente ou méritoire de cette diminution, puisque le dérèglement qu'il produit ne porte que sur les moyens, tandis que la charité porte sur la fin dernière, mais simplement parce qu'il prépare sa ruine, en ce sens qu'il ouvre la voie au péché mortel (3).

3°. *Sa perte.* Le péché mortel, en effet, est seul capable de nous faire perdre la charité, tout comme il nous fait perdre la grâce sanctifiante, puisqu'il nous détourne et nous sépare de Dieu (4); or, pour

l'âme peut arriver à un état incapable d'augmenter en grâce, parce que si quelqu'un pouvait toujours progresser il pourrait devenir plus parfait que Jésus-Christ. Voir la prop. 1; Denzinger, n. 471 (299).

1. *Sess.*, VI, c. VII. — 2. Oraison du XIII[e] Dimanche après la Pentecôte : « Da nobis, Domine, fidei, spei et charitatis augmentum. » — 3. *Sum. theol.*, II[a] II[ae], Q. XXIV, a. 10. — 4. *Ibid.*, a. 11.

opérer une telle ruine, un seul péché mortel suffit, puisqu'il suffit à nous mériter la mort éternelle, chose essentiellement contraire à la charité qui, elle, nous mérite la vie éternelle. Il n'en est pas, en effet, de la vertu de charité comme des vertus acquises, qu'un acte contraire ne détruit pas aussitôt ; c'est une vertu infuse, dépendant de l'action de Dieu, qui agit, dans l'infusion et la conservation de la charité, à la manière du soleil dans l'illumination de l'air. C'est pourquoi, de même qu'il n'y aurait plus de lumière dans l'air, mais la nuit, si l'on venait à intercepter l'action du soleil, de même la charité cesse d'exister dans l'âme dès qu'on intercepte ou qu'on supprime la grâce qui la produit; et c'est justement ce qui a lieu par un seul péché mortel, contre quelque vertu ou quelque commandement qu'il soit commis (1).

III. La charité parfaite. — 1. *La charité parfaite est possible ici-bas.* Car saint Jean dit que l'amour de Dieu est parfait dans celui qui garde sa parole (2) et dans ceux qui s'aiment les uns les autres (3). D'où ce passage de saint Augustin : « Quand la charité s'est fortifiée, elle est parfaite ; et quand elle a atteint la perfection, elle dit : Je désire être dégagée des liens du corps et être avec Jésus-Christ (4). » Allusion au mot de saint Paul et aux dispositions du grand Apôtre, qui prouvent que la charité peut être parfaite ici-bas.

2. *Dans quel sens elle est parfaite.* Non dans son *objet*, mais dans son *sujet*. L'objet de la charité est Dieu, et Dieu est aussi aimable qu'il est bon, c'est-à-dire infiniment. Or, aucune créature ne peut aimer Dieu infiniment. Dans ce sens, la charité ne peut

1. *Sum. theol.*, IIª IIæ, Q. XXIV, a. 12. — 2. I *Joan.*, II, 5. — 3. I *Joan.*, IV, 12. — 4. *In I Joan.*, tract. V, 4.

être parfaite dans aucune créature ; il n'y a que la charité par laquelle Dieu s'aime lui-même, qui soit telle. Mais, dans le sujet qui aime Dieu, la charité est parfaite quand il aime Dieu autant qu'il lui est possible d'aimer. Et cela a lieu dans trois conditions. D'abord, lorsque l'homme se porte toujours *d'une manière actuelle*, au sens scolastique du mot, vers Dieu de tout son cœur ; c'est là la perfection de la charité dans la patrie ; mais, dans cette vie, à raison de la faiblesse de sa condition humaine, l'homme n'a pas la possibilité de tendre toujours ainsi vers Dieu par un acte incessant. — La charité est encore parfaite quand l'homme se voue tout entier au service de Dieu et à la méditation des vérités éternelles, en négligeant tout le reste, autant que le permettent les nécessités de la vie présente ; cette perfection est possible ici-bas, chez ceux qui joignent généreusement l'observation des conseils évangéliques à la pratique des commandements ; elle n'est donc pas commune à tous ceux qui ont la charité. — Elle est enfin parfaite lorsque l'homme place tout son cœur en Dieu *d'une manière habituelle*, de sorte qu'il ne pense et ne veut rien de contraire à l'amour divin ; cette dernière perfection est commune à tous ceux qui ont la charité (1).

3. *Le minimum que requiert la charité parfaite commune.* Cette charité parfaite commune, qui intéresse tous les chrétiens, est l'acte par lequel on aime Dieu principalement pour lui-même, de manière à exclure toute affection au péché mortel ou toute volonté de le commettre. Cet acte renferme la double perfection du motif et de l'efficacité, et cela suffit. Il n'est donc pas requis que tout motif d'aimer Dieu, autre que sa perfection infinie, soit posi-

1. *Sum. theol.*, IIª IIæ, Q. XXIV, a. 8.

tivement exclu. Pourvu que la perfection infinie de Dieu soit finalement le motif qui prédomine, d'autres motifs peuvent s'y ajouter d'une manière subordonnée, comme ceux de l'espérance, de la reconnaissance ou de la crainte salutaire, sans que la charité cesse d'être parfaite. Il n'est ni requis, ni même possible qu'on écarte tout amour de soi ; l'amour de soi ne s'oppose nullement à ce que la charité soit parfaite, pourvu qu'il n'ait pas d'autre fin dernière que Dieu. Il suffit enfin que l'on écarte efficacement et en vertu du motif de la charité toute affection au péché mortel ou toute volonté de le commettre, car c'est là le seul obstacle en opposition formelle avec la charité parfaite. Donc, et ceci est important, ni le péché véniel non effacé, ni l'habitude du péché véniel, ni même l'affection à cette habitude ne constituent un obstacle à la permanence du strict minimum requis pour la charité parfaite (1).

4. *Degrés dans cette vie de la charité parfaite.* Cette charité parfaite commune, qui n'est pas nécessairement liée à la pratique des conseils évangéliques (2), pratique dont l'importance est indiscutable, parce qu'elle aide à mieux réaliser la charité parfaite et à la maintenir plus efficacement, — et qui peut exister et qui existe en dehors des états mystiques exceptionnels, qui même, pour si parfaite et si intense qu'elle soit, ne saurait comporter un amour de Dieu absolument désintéressé et exclusif de tout amour de soi, cette charité parfaite commune a des degrés, au nombre de trois : le degré des *commençants*, celui des *progressants* et des *parfaits* (3).

1. *Sum. theol.*, II^{a} II^{ae}, Q. XXIV, a. 10, 12 ; XLIV, a. 4, ad 2. — 2. *Sum. theol.*, II^{a} II^{ae}, Q. LXXXIV, a. 4. — 3. *Ibid.*, II^{a} II^{ae}, Q. XXIV, a. 9.

Dans chacun de ces degrés, le motif de l'amour de Dieu est le même, c'est la perfection infinie de Dieu. Ce qui les distingue, c'est que, dans ceux qui commencent, la charité consiste surtout à s'éloigner du péché ; ceux qui progressent s'exercent en plus à la pratique des vertus ; quant aux parfaits, ils désirent tellement s'unir à Dieu et le posséder qu'ils répètent avec saint Paul : « *J'ai le désir de partir et d'être avec le Christ, ce qui est de beaucoup le meilleur* (1). » C'est ainsi, ajoute saint Thomas, que dans le mouvement d'un corps on distingue également ces trois degrés : dans le premier, il s'éloigne du point de départ ; dans le second, il se rapproche du terme ; dans le troisième, il tend à se reposer dans le terme lui-même.

IV. Don de sagesse et septième béatitude. — 1. *Le don de sagesse correspond à la charité.* La sagesse, en effet, qui fait que l'homme peut juger de tout d'après les règles divines, habite en nous par la grâce du Saint-Esprit et occupe le premier rang parmi les sept dons (2). Elle réside essentiellement dans l'intelligence (3). Elle est spéculative et pratique (4) ; spéculative quand l'intelligence, éclairée par l'Esprit de Dieu, connaît d'une foi certaine et dans une mesure qui convient à sa destinée toutes les choses spirituelles ; pratique, quand la volonté, enflammée par le même Esprit divin, tient toutes ses affections dans un ordre parfait et dans la disposition où elles doivent être pour que l'homme juge sainement de tout ce qui a trait à son salut. Elle requiert l'état de grâce et ne peut pas exister avec le péché mortel (5). Elle diffère par là du don de

1. *Philip.*, I, 23. — 2. *Sum. theol.*, II^{a} II^{ae}, Q. XLV, a. 1. — 3. *Ibid.*, a. 2. — 4. *Ibid.*, a. 3. — 5. *Ibid.*, a. 8.

sagesse gratuitement gratuit qui, étant accordé à quelqu'un pour le salut des autres, ne se trouve pas nécessairement en tous ceux qui possèdent la grâce sanctifiante (1).

2. *La septième béatitude :* « *Heureux les pacifiques, car ils seront appelés enfants de Dieu* (2), » est très bien appropriée au don de sagesse, et quant au mérite, et quant à la récompense. C'est d'abord au mérite que s'appliquent ces mots : « *Heureux les pacifiques !* » Car on appelle ainsi ceux qui font pour ainsi dire la paix, soit au dedans d'eux-mêmes, soit dans les autres ; et cela provient, dans les deux cas, de ce qu'ils remettent dans l'ordre convenable les choses qu'ils pacifient. Saint Augustin l'a dit : « La paix est la tranquillité de l'ordre (3). » Or, c'est à la sagesse qu'il appartient d'ordonner les choses ; c'est donc avec raison qu'on lui attribue le pouvoir de pacifier. — C'est à la récompense que s'appliquent ces autres mots : « *Ils seront appelés enfants de Dieu.* » Ceux-là sont appelés, en effet, enfants de Dieu, qui participent à la ressemblance de son Fils unique et naturel, d'après ce passage : « *Ceux qu'il a connus d'avance, il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils* (4), » qui est la sagesse engendrée. En participant donc à la sagesse, l'homme s'élève jusqu'à la filiation divine (5).

II. Objet de la charité

I. Précepte de la charité. — 1. *Il est double : l'un concerne Dieu, l'autre le prochain.* Après la nature de la vertu théologale de charité, son objet : quelles choses doit-on aimer ? et dans quel ordre

1. *Sum. theol.*, II^a II^ae, Q. XLV, a. 5. — 2. *Matth.*, V, 9. — 3. *De civ. Dei*, XIX, 11. — 4. *Rom.*, VIII, 29. — 5. *Sum. theol.*, II^a II^ae, Q. XLV, a. 6.

doit-on les aimer ? La réponse à ces questions est contenue dans le double précepte tel que l'a formulé Notre Seigneur : « *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton esprit. C'est là le plus grand et le premier commandement. Le second lui est semblable : Tu aimeras ton prochain comme toi-même. A ces deux commandements se rattachent toute la Loi et les Prophètes* (1). »

Tout est là : ces deux préceptes, l'un sur l'amour de Dieu, l'autre sur l'amour du prochain, résument tous nos devoirs, et c'est avec raison qu'ils concernent l'un et l'autre la charité. Sans doute, le premier renferme virtuellement le second, aux yeux de tout homme réfléchi, comme une conclusion dans son principe ; mais, par égard pour ceux qui manquent d'instruction, le second a été explicitement formulé.

2. *Le précepte de l'amour de Dieu est admirablement formulé.* Que l'on en prenne la formule dans le Deutéronome ou dans l'un des trois Synoptiques, il s'agit d'abord d'un *amour total*, car Dieu doit être aimé comme la fin dernière à laquelle tout doit être rapporté (2). Et cette totalité se manifeste dans les trois ou quatre expressions, dont se servent les auteurs inspirés. Saint Thomas les justifie ainsi : L'amour est l'acte de la volonté, qui est désignée ici par le *cœur*. En effet, de même que le cœur, en tant qu'organe corporel, est le principe de tous les mouvements du corps, de même la volonté est le principe de tous les mouvements spirituels, surtout en tant qu'elle se propose la fin dernière, qui est l'objet de la charité. Or, il y a trois principes d'action, qui sont mûs par la volonté : l'intelligence, désignée par le mot *esprit ;* la puissance appétitive,

1. *Matth*, XXII, 37-40. — 2. *Sum. theol.*, II[a] II[ae], Q. XLIV, a. 4.

inférieure, désignée par le mot *âme;* et la puissance exécutive extérieure, désignée par le mot *force* ou vertu. Il nous est donc ordonné de diriger vers Dieu toutes nos intentions, ce qui est l'aimer *de tout notre cœur;* de soumettre à Dieu toute notre intelligence, ce qui est l'aimer *de tout notre esprit;* de régler selon Dieu tous nos appétits, ce qui est l'aimer *de toute notre âme;* et de faire tous nos actes intérieurs selon la volonté de Dieu, ce qui est l'aimer *de toute notre force* (1).

3. *Le précepte de l'amour du prochain est convenablement formulé*, car on y trouve énoncés la raison et le mode de cet amour. Le mot *prochain* en indique la raison ; car le motif pour lequel nous devons aimer les autres par la charité, c'est qu'ils sont nos *proches*, tant en ce qu'ils sont naturellement l'image de Dieu qu'en ce qu'ils sont aptes à jouir de la gloire béatifique. *Comme toi-même* indique le mode. Ceci ne veut point dire qu'on doive aimer son prochain autant que soi-même, mais d'un amour semblable ; et cela sous un triple rapport. D'abord, du côté de la fin, on doit l'aimer à cause de Dieu, comme on doit, à cause de Dieu, s'aimer soi-même, afin que, par là, l'amour du prochain soit saint. Ensuite, du côté de la règle de l'amour, on ne doit jamais condescendre à ses désirs pour le mal, mais seulement pour le bien, de même que l'on ne doit satisfaire sa propre volonté que pour le bien, et par là l'amour du prochain est juste. Enfin, du côté du motif de l'amour, on ne doit pas l'aimer pour son utilité ou sa satisfaction propres, mais parce qu'on lui veut du bien comme on s'en veut à soi-même, et par là l'amour du prochain est vrai (2).

1. *Sum. theol.*, II^{a} II^{ae}, Q. XLIV, a. 5. — 2. *Ibid.*, a. 7.

4. *Malgré ce double précepte, la charité reste spécifiquement une*, à cause de l'unité de son principe formel, qui est la bonté divine. On compte, il est vrai, plusieurs espèces d'amitiés, d'après la diversité des fins qu'on poursuit, par exemple celle qui est fondée sur l'utile, celle qui est fondée sur l'agréable et celle qui est fondée sur l'honnête. De même, d'après la diversité des relations sur laquelle elle repose, autre est l'amitié à l'égard des parents, autre l'amitié à l'égard des concitoyens et des étrangers : l'une repose sur une communication naturelle, l'autre sur des relations civiles ou sociales. La charité est bien une amitié de l'homme avec Dieu ; mais elle est une dans sa fin, qui est l'infinie bonté de Dieu ; elle est une aussi dans la communication de la béatitude éternelle (1). Il est exact que les habitudes ou les vertus se distinguent d'après leur objet, et que Dieu et le prochain diffèrent infiniment. Mais, comme nous allons le dire, Dieu et le prochain ne sont pas de la même manière l'objet de la charité ; car Dieu est son objet principal, tandis que le prochain n'est aimé d'un amour de charité qu'à cause de Dieu (2).

II. Charité envers Dieu. — *Dieu est l'objet principal de la vertu de charité.* — 1. *Objet matériel* d'abord. C'est Dieu qu'on aime par la vertu théologale de charité, Dieu en lui-même, à cause de lui-même ; mais Dieu nullement considéré d'une manière générale comme le *bien universel*, par exemple ; car, dans ce cas, le pécheur lui-même possèderait la vertu de charité, puisque, par sa nature même, il ne peut pas se soustraire à l'amour de ce bien (3) ; ni comme *auteur de tout bien dans*

1. *Sum. theol.*, IIª IIæ, Q. XXIII, a. 5. — 2. *Ibid.*, a. 5. — 3. *Sum. theol.*, I, Q. LX, a. 5.

l'ordre purement naturel, car un tel amour, bon et légitime en lui-même, comme nous l'avons vu, est absolument insuffisant et sans proportion pour nous faire atteindre la fin surnaturelle de la béatitude qui nous est destinée (1). C'est donc Dieu considéré comme notre bien surnaturel, comme l'*objet de la béatitude*, que doit nous procurer la vision intuitive (2).

2. *Objet formel* ensuite ou *motif*. Pourquoi aimer Dieu ? On peut l'aimer pour tant de motifs, ou parce qu'il nous a donné tout ce que nous sommes et tout ce que nous avons, ou parce que nous attendons de lui la grâce sur la terre, la récompense dans le ciel, ou encore parce que nous redoutons les châtiments qui menacent les réprouvés. Dans le premier cas c'est un acte de reconnaissance, dans le second un acte d'espérance, dans le dernier un

1. *Sum. theol.*, Ia IIæ, Q. CIX, a. 3, ad 1 ; IIa IIæ, Q. XXVI, a.3. — 2. Dieu aimé ainsi comme le bien surnaturel, est-ce simplement la nature ou l'essence divine virtuellement distincte des attributs, comme le prétend Frassen, *Scotus academicus*, Rome, 1720, t. VIII, p. 476 sq ? Est-ce un seul attribut divin considéré isolément et nécessairement infini parce que divin, suivant Ripalda, *De carit. div.*, disput. XXXV, sect. I, X, et Pesch, *Prælect. dogmat.*, Fribourg-en-Brisgau, 1898, t. VIII, p. 238 sq.? Ou bien Dieu n'est-il réellement aimé comme le bien infini que si l'on aime toute la perfection infinie qui constitue le bonheur des élus, c'est-à-dire l'essence divine, et tous les attributs divins, et les personnes divines elles-mêmes ? Question bien subtile et simplement intéressante pour les théologiens de profession. Dublanchy, dans l'article *Charité*, *Dict. de théol.*, t. II, col. 2218 sq., adopte la troisième solution comme répondant mieux *philosophiquement* à la vraie notion du bien absolu, et *pour la raison théologique* que la charité de cette vie, en ce qui la constitue essentiellement, n'est pas spécifiquement distincte de la charité béatifique, celle-ci ayant pour objet Dieu lui-même dans toute la réalité de son infinie perfection. Pratiquement, ce qui importe, c'est d'aimer Dieu comme l'objet de notre béatitude surnaturelle.

acte de crainte salutaire : autant d'actes très légitimes et d'une bonté morale indiscutable, mais qui ne sont pas le motif vrai de la charité. Le motif vrai de la charité, qu'il soit immédiatement perçu ou qu'il finisse par prédominer, c'est que Dieu est infiniment parfait. Le *Catéchisme Romain*, comme nous le verrons (1), a eu bien soin de le faire remarquer. N'oublions pas que ce motif prédominant, absolument indispensable pour constituer l'acte de charité envers Dieu, n'est pas exclusif de tout autre motif secondaire de gratitude, d'espérance ou de crainte salutaire ; ceux-ci, pourvu qu'ils soient subordonnés, n'excluent pas le motif de la charité, mais au contraire peuvent en faciliter la présence dans la volonté et acheminer l'âme vers l'acte même de charité. Ils peuvent fort bien coexister avec celui de la charité ; c'est dans l'ordre établi. Il est juste que nous aimions *notre bien*, quand ce bien est Dieu, l'infinie perfection, et qu'en l'aimant pour lui-même comme le bien parfait, nous possédions en lui la joie, le bonheur et le repos ; car nous ne pouvons pas faire que Dieu, aimé pour lui-même, ne soit pas en même temps notre récompense. Et la charité, pour parfaite qu'elle soit, ne supprime pas ici-bas l'espérance. Aussi l'Eglise a-t-elle raison, comme nous l'avons vu, de réprouver le quiétisme quand il affirmait la possibilité, l'existence et même l'obligation d'un amour de Dieu exclusif de tout amour de soi-même.

3. *Dieu doit être aimé totalement.* D'abord en lui-même, dans tout ce qui lui appartient, sans rien exclure, parce que, à tous les points de vue, il est digne d'être aimé. Ensuite, comme nous l'avons déjà dit, par le sujet aimant, qui doit tout rappor-

1. En tête de l'explication du IV^e^ commandement.

ter à Dieu et l'aimer de toutes ses forces sans la moindre réserve. Mais comme, entre le sujet qui aime et l'objet aimé, la distance est infinie, on ne saurait songer à ce que la puissance d'aimer, chez l'homme, soit capable d'égaler la bonté et l'amabilité en Dieu, parce que celle-ci est infiniment grande, tandis que la puissance humaine, naturelle ou infuse, est nécessairement limitée. De là vient que si l'homme peut et doit aimer totalement Dieu en ce sens qu'il peut et doit aimer tout ce qui est en Dieu et en rapportant toutes ses énergies à cet amour, il ne peut cependant pas l'aimer totalement, au sens absolu, c'est-à-dire en l'aimant autant qu'il mérite d'être aimé (1). Mais cette impuissance à égaler par l'amour toute l'amabilité divine laisse une marge incommensurable à l'activité aimante de la créature, dans laquelle elle peut s'employer et se développer sans cesse.

4. *Dieu doit être aimé sans mesure.* C'est la formule bien connue de saint Bernard que le motif d'aimer Dieu, c'est Dieu, et que la manière de l'aimer est de l'aimer sans mesure (2). Impossible ici d'assigner une limite à l'amour de l'homme pour Dieu : il peut croître sans cesse, et plus il grandit, plus aussi il est parfait (3). Dans cette progression ascensionnelle, vraiment digne de tenter les belles âmes et les cœurs généreux, les uns s'élèvent plus haut que les autres, mais tous sont invités à ne point borner leurs efforts. Et c'est ici que la noble émulation des amis de Dieu peut se donner libre carrière et que les saints, à l'envi les uns des autres, réalisent d'incomparables merveilles (4).

1. *Sum. theol.*, II^a II^æ, Q. XXVII, a. 5. — 2. *De dilig. Deo*, 1. — 3. *Sum. theol.*, II^a II^æ, Q. XXVII, a. 6. — 4. Saint Thomas de Villeneuve, *Serm. de sancta Magdalena*, dit : « Modus amoris

III. Charité envers le prochain et envers soi-même. — 1. *Le précepte de la charité envers le prochain* complète celui de la charité envers Dieu. A vrai dire, quiconque aime vraiment Dieu par la charité aime par là même tout ce que Dieu aime et parce que Dieu aime; c'est l'accomplissement parfait de la loi. Réciproquement, quiconque aime vraiment le prochain par la charité aime par là même Dieu. « *Celui qui aime son prochain a accompli la loi. En effet, ces commandements* : « *Tu ne commettras point d'adultère; tu ne tueras point; tu ne déroberas point; tu ne diras point de faux témoignage; tu ne convoiteras point,* » *et ceux qu'on pourrait citer encore, se résument dans cette parole :* « *Tu aimeras ton prochain comme toi-même.* » *L'amour ne fait point de mal au prochain; l'amour est donc la plénitude de la loi* (1). » Plus brièvement encore, saint Augustin condensait tous les devoirs de l'homme dans cette formule : « *Dilige, et quod vis fac* ; » aimez et faites ce que vous vous voudrez (2).

2. *Définition de la charité envers le prochain.* La charité envers le prochain consiste à l'aimer par amour pour Dieu surnaturellement aimé. Il ne s'agit donc point d'un amour purement naturel, comme serait l'amitié naturelle ; non, mais d'un amour inspiré et caractérisé par le motif de la charité envers Dieu. Dans la charité à l'égard du prochain, c'est parce qu'on aime Dieu pour lui-même et à cause de son infinie perfection qu'on aime ceux que Dieu aime et auxquels il communique ou veut communiquer effectivement par la gloire du ciel et par la grâce sanctifiante une intime participation de sa vie (3). L'amour de la charité ne s'arrête pas à Dieu, il s'étend encore au

est omnia facie sine modo et ejus ratio nullam attendere rationem. »

1. *Rom.*, XIII, 8-10. — 2. *In Joan.*, tract. VII, 8. — 3. *Sum. theol.*, II^{a} II^{ae}, Q. XXIII, a. 5.

prochain à cause même de Dieu. Il n'y a pas là deux charités, mais une seule s'appliquant à des objets distincts, uniquement motivée par la même raison formelle, qui est l'amour de Dieu (1).

3. *Objet de la charité envers le prochain.* Il convient d'écarter d'abord les créatures sans raison parce que, ne participant point à la nature raisonnable de l'homme, elles ne peuvent pas être comprises sous le nom de prochain (2). Mais l'homme peut-il s'aimer *lui-même*, d'un amour de charité ? Evidemment, car il compte bien, et au premier rang, parmi les choses que nous devons aimer d'un amour de charité comme appartenant à Dieu. D'ailleurs, c'est l'amour qu'il se porte à lui-même, en tant que créature de Dieu, qui doit, selon la formule du précepte, servir de modèle à l'amour qu'il doit avoir envers le prochain (3). Et comme le corps fait partie de sa nature, le *corps lui-même*, comme venant de Dieu, est l'objet de sa charité (4).

De même l'homme doit aimer son semblable, quel qu'il soit, fût-il un pécheur, fût-il son ennemi. Car, pour être pécheur, le prochain ne cesse pas d'être un homme, le péché ne détruisant pas sa nature ; et la charité veut qu'on aime *les pécheurs*, non quant à leurs fautes, mais quant à leur nature, faite à l'image de Dieu et capable de la béatitude divine (5). C'est là véritablement les aimer par la charité, à cause de Dieu. Il en est de même *des ennemis ;* à cause de leur nature, ils ont droit à la charité. Mais, hors le cas de nécessité, on n'est pas tenu à leur témoigner de l'amour en particulier ; leur rendre les devoirs de la charité dans les cas ordinaires est du ressort de la perfection. Tel est le sens du mot de Notre Seigneur : « *Aimez vos ennemis* (6). » Il y a là un précepte rigoureux et un conseil de perfection : le précepte consiste à aimer nos ennemis dans notre cœur et d'une manière générale ; le conseil, à leur prodiguer des marques effectives et spéciales d'amitié (7).

1. *Sum. theol.*, IIª IIæ, Q. xxv, a. 1. — 2. *Ibid.*, a. 3. — 3. *Ibid.*, a. 4. — 4. *Ibid.*, a. 5. — 5. *Ibid.*, a. 6. — 6. *Matth.*, v, 44. — 7. *Sum. theol.*, IIª IIæ, Q. xxv, a. 8, 9.

L'amour de charité envers le prochain s'étend jusqu'aux *anges*, puisqu'il est fondé sur la communication de la béatitude éternelle, à laquelle nous sommes appelés, et dont les anges jouissent déjà (1). Saint Augustin, qui traite tout au long de l'objet de la charité envers le prochain, écrit ceci à propos des anges : « Puisqu'il faut entendre par notre prochain celui envers lequel nous avons à nous acquitter des devoirs de la miséricorde, ou qui doit les remplir lui-même à notre égard, il est évident que le précepte qui nous ordonne d'aimer notre prochain comprend aussi les anges, dont nous recevons tant de bons offices (2).

Par contre, on ne saurait aimer les *démons*, que Dieu a condamnés à l'éternelle damnation ; car l'objet de la charité est le bien de la béatitude, et celui-ci a été justement refusé aux anges rebelles. L'exercice souverain de la justice de Dieu mérite notre respect et notre amour (3).

4. *En résumé,* l'objet primordial de la charité, c'est Dieu ; l'objet secondaire, c'est le prochain et nous-mêmes ; car l'amour de charité est fondé sur la communication de la béatitude. Or, dans cette communication, il y a celui qui en est le principe, Dieu ; il y a ceux qui y participent directement, l'ange et l'homme ; il y a enfin le corps humain, auquel la béatitude se communique comme par surcroît ; et c'est là tout l'objet de la charité (4).

IV. Ordre dans l'objet de la charité. — *Il y a nécessairement un ordre dans les objets de la charité.*

L'amour de charité tend, en effet, vers Dieu comme vers le principe de la béatitude, et c'est sur la communication de cette béatitude qu'il est fondé. Il faut donc que les choses que nous devons aimer par charité présentent un ordre réglé selon leur relation avec le principe de cet amour qui est Dieu (5).

1. *Sum. theol.*, IIª IIæ, Q. XXV, a. 10. — 2. *De doctr. christ.*, I, XXX, 33. — 3. *Sum. theol., Ibid.*, a. 11. — 4. *Ibid.*, a. 12. — 5. *Sum. theol.*, IIª IIæ, Q. XXVI, a. 1.

2. *Dieu*, qui est l'objet principal de nôtre charité, *doit* donc *passer en premier lieu*, puisqu'il est le principe même de notre béatitude ; il doit être aimé plus que le prochain (1), plus que nous-mêmes (2).

3. *Après Dieu, l'homme doit s'aimer lui-même* plus que le prochain ; car l'amour de l'homme envers lui-même est le modèle de celui qu'il doit avoir pour le prochain, et le modèle l'emporte sur sa copie ou sur son application (3). Toutefois, relativement à l'âme du prochain et à son salut éternel, l'homme doit aimer le prochain plus que son propre corps (4).

4. *La charité ne nous oblige pas à aimer également tous les individus.* Ici encore un ordre s'impose. Elle veut que nous les aimions plus ou moins selon qu'ils sont plus ou moins rapprochés de nous ou de Dieu (5). Par suite, nos proches ou nos parents, à raison même des liens du sang qui nous unissent à eux, passent les premiers : nous devons les aimer plus que ceux dont la vertu est supérieure à la leur (6). Nulle union n'est comparable à celle de l'origine commune fondée sur la naissance ; elle tient à notre propre substance, tandis que les autres sont accidentelles. En conséquence, l'amour des parents doit l'emporter sur celui des simples concitoyens (7).

5. *Dans la même famille*, si l'on considère l'objet aimé, l'homme doit aimer ses père et mère plus que ses enfants, parce qu'ils sont au-dessus de ces derniers et qu'ils ont en cela plus de ressemblance avec Dieu. Mais, sous le rapport du sujet qui aime, l'homme doit aimer plus son fils que son père, parce que c'est aimer quelque chose qui lui appartient, qui lui est plus uni, comme venant de lui-même (8).

6. *Mais de son père ou de sa mère, lequel doit-on le plus aimer ?* Dans ces comparaisons de droits à l'amour, il faut prendre les termes dans leur sens absolu ; car les indidus peuvent offrir une telle différence de vertu et de

1. *Sum. theol.*, II^{a} II^{ae}, Q. XXVI, a. 2. — 2. *Ibid.*, a. 3. — 3. *Ibid.*, a. 4. — 4. *Ibid.*, a. 5. — 5. *Ibid.*, a. 6. — 6. *Ibid.*, a. 7. — 7. *Ibid.*, a. 8. — 8. *Ibid.*, a. 9.

malice que l'amour peut en être détruit ou du moins affaibli. Or, absolument parlant, on doit aimer plus son père que sa mère, parce que le père a été le principe actif de notre génération, tandis que la mère n'en a été que le principe passif (1). En fait, le plus souvent, et pour d'autres raisons, c'est à la mère que vont de préférence les affections filiales.

7. *L'époux doit aimer son épouse plus que ses parents,* sous le rapport de l'union étroite qui l'unit à elle ; mais, sous le rapport de la nature, objet de l'amour, ce sont les parents qui doivent être aimés plus que l'épouse, parce qu'on les aime comme principe, et comme tenant par là même à un bien plus excellent (2).

8. *L'ordre de la charité subsistera-t-il dans le ciel ?* Oui, relativement à l'amour souverain que nous devons à Dieu ; le bienheureux, jouissant pleinement de Dieu, l'aimera d'une manière simple et actuelle. Quant à l'ordre qui règle l'amour de soi comparativement à l'amour du prochain, il faut distinguer d'après la différence du bien qu'on veut à autrui ou d'après l'intensité avec laquelle on l'aime. Dans le premier sens, on aimera au ciel plus que soi-même ceux qui seront meilleurs, et moins ceux qui seront moins bons, et cela en parfaite conformité avec la volonté souverainement juste de Dieu. Dans le second sens, au contraire, l'on s'aimera plus soi-même qu'un autre plus parfait, parce que l'intensité de l'acte d'amour provient du sujet aimant. D'ailleurs, telle est la fin que se propose Dieu en conférant à l'homme le don de la cha-

1. *Sum. theol.*, IIª IIæ. Q. XXVI, a. 10. — 2. *Ibid.*, a. 11, Saint Thomas résout semblablement, au point de vue de la charité, les rapports entre celui qui reçoit ou qui donne un bienfait. Sous un rapport, on doit plus aimer son bienfaiteur parce que, étant principe du bien, il tient davantage de la nature du bien supérieur. Sous un autre rapport, on doit plus aimer celui à qui l'on fait du bien, à cause de l'union plus étroite que ce bien lui fait contracter avec nous. *Ibid.*, a. 12. La plupart de ces points, résumés ici brièvement dans une vue d'ensemble, seront traités plus en détail dans l'explication du IVe commandement et des suivants.

rité : s'ordonner d'abord soi-même par rapport à lui, ce qui appartient à l'amour de soi ; ensuite vouloir que les autres s'y ordonnent également. Pour ce qui est de l'ordre de la charité relativement à la priorité de l'amour que nous devons à tel ou tel de nos semblables, on aimera, absolument parlant, celui qui sera meilleur. Car la béatitude consistant en ce que l'âme soit ordonnée par rapport à Dieu, Dieu sera l'unique raison de l'ordre dans l'amour des bienheureux ; et ainsi celui qui sera le plus rapproché de Dieu, sera aussi celui qu'on aimera davantage et qu'on regardera comme plus rapproché de soi. Alors, en effet, il n'y aura plus, comme dans la vie présente, cette nécessité de pourvoir aux besoins des autres, qui oblige chacun à préférer, dans les soins qu'il donne, celui qui lui est uni par quelque lien à celui qui lui est étranger, et qui fait qu'en cette vie l'homme aime davantage, par l'attrait même de la charité, celui qui lui est plus uni et envers lequel les devoirs de la charité l'obligent davantage. Toutefois, même dans le ciel, nous aimerons beaucoup plus celui qui nous aura été uni par plus de raisons ; car les motifs de l'amour honnête ne laisseront pas que d'agir encore sur l'âme des bienheureux, bien que la raison d'aimer, qui résulte de la proximité de Dieu, l'emporte incomparablement.

III. Les actes de charité

Après la vertu de charité, le Docteur angélique étudie son acte principal, qu'il appelle la dilection, et qui n'est autre que l'acte de charité parfaite, puis les effets qui en découlent. Ces derniers sont intérieurs ou extérieurs. Les effets intérieurs sont la joie, la paix et la miséricorde ; les effets extérieurs sont la bienfaisance, l'aumône, qui fait comme partie de la bienfaisance, et la correction fraternelle, qui est une sorte d'aumône. Avant de traiter chacun de ces points, disons un mot sur l'effet de l'acte de charité parfaite.

I. L'acte de charité parfaite: sa fécondité surnaturelle. — 1. *La doctrine du concile de Trente*, soigneusement recueillie par le *Catéchisme Romain*. L'acte de charité parfaite n'est pas seulement un principe de glorification extérieure pour Dieu et d'unité, il justifie en outre, et sans délai, celui qui le fait, pourvu qu'il renferme le désir implicite ou explicite, selon les cas, soit du baptême, soit de la pénitence. Entre cet acte et la justification, la connexion est étroite et infaillible. Cela ressort des textes scripturaires nombreux qui identifient pratiquement l'acte parfait de charité et la contrition ou conversion parfaite avec l'entière rémission des péchés, avec le pardon intégral du pécheur. Et telle était la doctrine traditionnelle, lorsque le concile de Trente déclara formellement (1) que la contrition parfaite, et parfaite par la charité, réconcilie l'homme avec Dieu avant la réception effective, mais non sans le vœu du sacrement. Dans l'ordre de la causalité, cet acte de charité ou de contrition parfaite n'est nullement la cause efficiente de la justification, car c'est Dieu qui justifie, ni même la cause instrumentale ou méritoire, mais simplement la condition indispensable. Dans l'ordre chronologique, cet acte de charité parfaite et la justification sont simultanés ; mais la raison peut en déterminer les éléments constitutifs et distincts au point de vue logique.

2. *L'erreur de Baius*. Contrairement à cet enseignement, Baius soutint que « la charité parfaite et sincère, qui naît d'un cœur pur, d'une bonne conscience et d'une foi vraie, peut se trouver dans les catéchumènes et les pénitents, sans que leurs péchés leur soient remis (2) ; » car, prétendait-il,

1. Sess. XIV, c. IV ; Denzinger, n. 898 (778). — 2. Prop. 31 ; Denzinger, n. 1031 (911).

« cette charité qui est la plénitude de la loi, n'est pas toujours jointe avec la rémission des péchés (1); » « le catéchumène vit saintement dans la justice et la piété, observe les commandements de Dieu et accomplit la loi par la charité, avant même d'avoir obtenu la rémission de ses péchés, qu'il reçoit enfin par le baptême (2); » « un homme qui est en état de péché mortel, ou digne de la damnation éternelle, peut avoir la vraie charité; et la charité même parfaite peut s'allier avec la dette de la damnation éternelle (3); » « avec une contrition même rendue parfaite par la charité et jointe au vœu de recevoir le sacrement, le péché n'est pas remis, hors le cas de nécessité ou de martyre, si l'on ne reçoit actuellement le sacrement (4). » Refuser ainsi à la charité et à la contrition parfaite le privilège d'être toujours unies, de fait et infailliblement, à la justification du pécheur, c'est-à-dire à l'amitié divine et à la grâce sanctifiante, c'était méconnaître l'enseignement traditionnel ; sur ces points, comme sur tant d'autres, Baius fut condamné (5).

II. Effets intérieurs de la charité. — 1. *La joie.* La joie spirituelle et intime, qui a Dieu pour objet, naît de l'amour de charité. Elle provient de la possession initiale du seul vrai bonheur en cette vie, qui est le gage du bonheur parfait et définitif dans l'éternité. Car, selon le mot de saint Jean (6), « *celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu, et Dieu demeure en lui.* » Mais, bien que, par elle-même, elle soit incompatible avec la tristesse, cette joie

1. Prop. 32 ; Denzinger, n. 1032 (912). — 2. Prop. 33; Denzinger. n. 1033 (913). — 3. Prop. 70 ; Denzinger, n. 1070 (950). — 4. Prop. 71 ; Denzinger, n. 1071 (951). — 5. Par la bulle *Ex omnibus afflictionibus,* de saint Pie V, 1er oct. 1567. - 6. I *Joan.*, IV, 16.

n'en est pas moins ici-bas mêlée de tristesse ; parce que, en nous et autour de nous, la participation initiale du bonheur divin reste inévitablement incomplète et imparfaite. Aussi, quelque abondante qu'elle puisse être, surtout dans certaines faveurs toutes spéciales de Dieu, elle reste toujours en deçà de notre désir final, qui ne pourra pleinement être satisfait que dans la possession définitive de la vision béatifique, quand le bienheureux « *entrera dans la joie du Seigneur* (1). »

2. *La paix.* Selon la belle expression de saint Augustin, la paix est la tranquillité de l'ordre (2). Or, c'est à la charité qu'on doit l'accord pour le bien des volontés entre elles dans la société et de tous les appétits dans un seul et même individu. Par là même, en effet, que la charité nous fait aimer Dieu par dessus toutes choses, elle ordonne tous nos appétits en vue du souverain bien ; et par là même qu'elle nous fait aimer le prochain comme nous-mêmes à cause de Dieu, elle ordonne toutes les volontés, conformément à la volonté divine. L'homme étant ainsi bien ordonné par la charité vis-à-vis de lui-même et du prochain comme vis-à-vis de Dieu, possède par là même la paix, une paix réelle quoique précaire sur la terre, mais qui sera parfaite et définitive dans le ciel (3).

3. *La miséricorde.* Celle-ci, d'après saint Augustin (4), est le sentiment qui nous fait compatir au malheur d'autrui et éprouver le besoin de lui venir en aide. Ce sentiment de compassion, sous l'inspiration de la charité, pousse celui qu'il anime à secourir, en vue de Dieu, les besoins du corps et de l'âme du prochain (5) ; il est le principe de tous les

1. *Matth.*, XXV, 21 ; *Sum. theol.*, II^{a} II^{ae}, Q. XXVIII. — 2. *De civ. Dei*, XIX, XIII. — 3. *Sum. theol.*, II^{a} II^{ae}, Q. XXIX. — 4. *De civ. Dei*, IX, V. — 5. *Sum. theol.*, II^{a} II^{ae}, Q. XXX.

actes extérieurs de charité vis-à-vis du prochain, à savoir la bienfaisance, l'aumône et la correction fraternelle, dont parle saint Thomas.

III. Effets extérieurs de la charité envers le prochain. — 1. *La bienfaisance.* Il est évident que la charité que nous devons avoir dans le cœur envers le prochain ne va pas sans des actes extérieurs qui la manifestent efficacement. Tous ces actes sont l'effet de la bienveillance ou du désir de faire du bien à autrui. Ici encore la charité est la reine de toutes les vertus qui nous ordonnent vis-à-vis du prochain.

La bienfaisance s'impose comme une obligation de notre vie morale et commande des devoirs spéciaux à raison de nos relations mutuelles ou sociales, telles que les constituent l'ordre de la nature et l'ordre de la grâce. Ces relations sont fondées, en effet, dans la société naturelle ou surnaturelle, sur la parenté, la consanguinité, l'affinité, l'union, les fonctions, les engagements ; elles sont motivées par les besoins ou l'indigence matérielle et spirituelle de ceux qui sont en rapport avec nous. Or, les devoirs qu'elles imposent sont, d'une manière générale et sauf des cas d'urgente nécessité, réglés par notre propre situation et par la situation du prochain (1).

2. *L'aumône*, dans son sens le plus large, est tout acte de pitié, de compassion, de secours envers l'indigent, soit pour son corps, soit pour son âme, mais formellement inspiré par la charité, en vue de Dieu. Elle comprend les œuvres corporelles et spirituelles de miséricorde, au nombre de sept d'après la nature des besoins qu'elles secourent. Voici comment saint Thomas les justifie.

1. *Sum. theol.*, IIª IIᵃᵉ, Q. xxxi.

Œuvres corporelles. Quand il s'agit d'un besoin du corps, d'un *defectus*, c'est pendant la vie ou après la mort. Pendant la vie, ce *defectus* peut être commun, ordinaire, ou spécial et accidentel. Le *defectus* commun est intérieur ou extérieur : intérieur, par défaut de nourriture ; d'où cette œuvre corporelle : *donner à manger à ceux qui ont faim et à boire à ceux qui ont soif ;* extérieur, par défaut de vêtement ou d'asile ; d'où *vêtir ceux qui sont nus, exercer l'hospitalité*. Le *defectus* spécial peut provenir d'une cause intrinsèque, telle que le défaut de santé ; de là *la visite des malades ;* ou d'une cause extrinsèque, telle que le défaut de liberté physique ; de là *la visite des prisonniers*, *le rachat des captifs*. Après la mort, le défaut de sépulture ; de là cette dernière œuvre corporelle : *ensevelir les morts*.

Œuvres spirituelles. Celles-ci se rapportent aux besoins de l'âme. La première, c'est de *prier pour autrui ;* la seconde, c'est de venir au secours de son intelligence spéculative, en *enseignant les ignorants ;* la troisième, c'est de venir en aide à son intelligence pratique, en le *conseillant ;* la quatrième, en *consolant les affligés*. Mais le défaut peut résulter d'un acte déréglé ; s'il émane de la mauvaise volonté, on y subvient par la correction fraternelle, *en corrigeant avec prudence et charité les pécheurs ;* si nous en sommes la victime, par l'indulgence, *en pardonnant de bon cœur les offenses ;* si les conséquences en retombent sur les voisins et les proches, *en souffrant avec patience les injures et les défauts d'autrui* (1).

Règle générale, les œuvres spirituelles l'emportent sur les corporelles, comme l'âme sur le corps, et doivent être pratiquées les premières. Mais il est des cas où les secours à donner au corps sont plus

1. *Sum. theol.*, II^{a} II^{ae}, Q. XXXII, a. 1, 2.

urgents. On doit d'abord nourrir celui qui meurt de faim avant de songer à l'instruire (1).

L'aumône, au sens usuel du mot, consiste à secourir matériellement l'indigent. Elle est, dans l'ordre temporel, ce qu'est la correction fraternelle dans l'ordre spirituel ; elle fait du bien au corps, mais elle tend à faire du bien à l'âme, et cela pour un motif surnaturel, en vue de Dieu et à cause de Dieu. C'est l'enseignement révélé seul, en effet, qui a donné au monde « l'intelligence du pauvre, » en montrant que Dieu est dans la personne du pauvre et que faire du bien au pauvre, c'est donner à Dieu (2).

3. *La correction fraternelle*, exercée à l'égard des pécheurs, est une aumône spirituelle supérieure à l'aumône matérielle ; car s'il est un bien à souhaiter et à procurer au prochain, c'est assurément le bien de l'âme, en essayant de retirer le pécheur du péché pour le ramener à Dieu. Elle s'inspire de Dieu, qui ne veut pas la mort du pécheur, mais plutôt sa conversion.

Or, c'est là un devoir de charité qui s'impose à tous à l'égard de tous, au nom de cette fraternité chrétienne qui nous fait tous membres du même corps mystique. Mais c'est un devoir qui doit écarter tout procédé inquisitorial, violent, injurieux ou diffamatoire, dans l'accomplissement duquel on doit mettre de la discrétion et de la prudence, quand les circonstances paraissent favorables. Ne la pratique pas qui veut et à l'égard de n'importe qui ; c'est sans doute plus particulièrement le devoir des supérieurs ; c'est aussi celui des égaux et parfois des inférieurs. Il ne suffit pas, pour le remplir, d'avoir

1. *Sum. theol.*, IIª IIᵃᵉ, Q. xxxii. — 2. Cette question sera traitée plus au long dans l'explication du septième commandement.

remarqué les défauts ou les péchés d'autrui ; il faut encore, par crainte d'un zèle indiscret et intempestif, dont l'intervention serait plus nuisible qu'utile, pouvoir compter, sans présomption, sur quelques chances favorables de succès ; car la charité elle-même permet parfois de s'y soustraire (1).

Mais quand la correction fraternelle s'impose manifestement comme un devoir rigoureux et inéluctable, y renoncer par crainte ou par un motif intéressé de cupidité serait une faute. « Si quelqu'un remet la réprimande et la correction des pécheurs à un temps plus favorable, dans leur propre intérêt, de peur qu'ils ne deviennent pires, ou qu'ils n'empêchent l'initiation des faibles aux pratiques de la piété et de la vertu, en les opprimant, en les détournant de la foi, ce n'est plus ici instinct de cupidité, c'est prudence et charité... Mais les fidèles mêmes sacrifient trop souvent à leur réputation, à leur sécurité, lorsque, pour décliner les ruses ou les violences des méchants, ils s'abstiennent de les reprendre... Peut-être en eussent-ils sauvé plusieurs en accomplissant ce devoir de réprimande qu'ils font céder à la crainte d'exposer leur réputation et leur vie ; et ce n'est plus ici cette prudence qui garde l'une et l'autre en réserve pour l'instruction du prochain, mais plutôt cette faiblesse qui se complaît aux paroles flatteuses, aux faux jours des jugements humains, qui redoutent l'opinion du monde, les meurtrissures et la mort de la chair ; faiblesse enchaînée par des liens de cupidité et non par un devoir de charité (2). »

Rien n'est donc délicat comme la pratique de la correction fraternelle, surtout si l'on est pécheur soi-même et coupable de ce que l'on voudrait cor-

1. *Sum. theol.*, IIª IIªe, Q. XXXIII. — 2. *De civ. Dei*, I, IX.

riger en autrui. Ici s'applique ce que dit l'Evangile de la paille et de la poutre. Plus délicate encore, quoique non interdite, est la correction fraternelle à l'égard des supérieurs ; ceux-ci sont hommes et sujets aux misères humaines comme leurs inférieurs ; et les inférieurs, qui leur doivent le respect et l'obéissance, ne peuvent user envers eux de la correction fraternelle qu'avec un sentiment de respectueuse déférence et uniquement en vertu de la charité, sans présomption ni orgueil.

Tout autre est le devoir des supérieurs à l'égard de leurs subordonnés : ils sont préposés à l'ordre général et au bien commun. De leur part, la correction fraternelle n'est pas seulement commandée par la charité, elle est encore un devoir de justice, dans l'accomplissement duquel ils doivent apporter autant de bonté et de mansuétude que de fermeté sage et prudente (1).

IV. Vices contraires à la charité

Un seul péché mortel, nous l'avons vu, suffit pour nous faire perdre la charité. Saint François de Sales le dit en son langage imagé (2). Mais le Doc-

1. *Sum. theol.*, IIª IIæ, Q. XXXIII. — 2. « L'amour de Dieu qui nous porte jusques au mespris de nous-mesmes, nous rend citoyens de la Hiérusalem céleste ; l'amour de nous-mesmes qui nous pousse jusques au mespris de Dieu, nous rend esclaves de la Babylone infernale. Or, nous allons certes petit à petit à ce mespris de Dieu ; mais nous n'y sommes pas plutost parvenus que, soudain, en un moment, la saincte charité se sépare de nous ou, pour mieux dire, elle périt tout à fait. Oui, car en ce mespris de Dieu consiste le péché mortel, et un seul péché mortel bannit la charité de l'âme, d'autant qu'il rompt le lien et l'union d'icelle avec Dieu, qui est en l'obéissance et soumission à sa volonté. Et comme le cœur humain ne peut estre vivant et divisé,

teur angélique, fidèle à sa méthode, étudie successivement et sommairement tous les vices opposés à la charité. Or, il l'a étudiée en elle-même, dans l'amour, puis dans ses effets. Quels sont donc les vices opposés à l'amour, à la joie, à la paix, à la bienfaisance ? C'est la *haine* de Dieu ou du prochain contre l'amour ; le *dégoût* et l'*envie* contre la joie ; la *discorde*, qui réside dans le cœur ; la *contention*, qui se produit par la parole ; le *schisme*, la *querelle*, la *guerre* et la *sédition*, qui se commettent par action, contre la paix ; et enfin le *scandale* contre la bienfaisance (1).

Devant traiter de la plupart de ces vices dans l'explication des commandements qui règlent nos rapports avec le prochain, nous ne parlerons ici que de la haine de Dieu, du dégoût du bien divin et du schisme.

I. Haine de Dieu. — Il paraît bien difficile, sinon impossible, qu'une créature intelligente, raisonnable, consciente, puisse haïr Celui dont elle tient tout ce qu'elle est, tout ce qu'elle a. Dieu est si bon ! Et pourtant il est parlé de la haine de Dieu dans l'Ecriture ; et Notre Seigneur a dit : « *Celui qui me hait, hait aussi mon Père. Si je n'avais pas fait au milieu d'eux des œuvres que nul autre n'a faites, ils seraient sans péché ; mais maintenant ils ont vu, et ils me haïssent, moi et mon Père* (2). » De quelle haine donc s'agit-il ? Dans son essence, Dieu est la bonté même, le bien absolu ; c'est sa nature d'être aimé, et il est de la nature de l'être intelligent de l'aimer.

aussi la charité, qui est le cœur de l'âme et l'âme du cœur, ne peut jamais estre blessée qu'elle ne soit tuée. » *De l'amour de Dieu*, L, IV, c. IV.

1. *Sum. theol.*, IIª IIªᵉ, Q. XXXIII-XLIII. — 2. *Joan.*, XV, 23-24.

Dans certains de ses effets, il en est qui ne peuvent nullement contrarier la volonté humaine. Ainsi l'être, la vie, l'intelligence, la liberté, dons de Dieu, sont, pour tout être raisonnable, objet de désir et d'amour. Et Dieu, comme l'auteur de ces bienfaits, ne saurait être haï de personne, à moins de folie. Mais Dieu est autre chose : un législateur d'abord, et ensuite un juge incorruptible, un vengeur inexorable de ses commandements violés ; autant de titres qui répugnent à une volonté pervertie par le péché ; autant de motifs qui peuvent pousser le pécheur à détester l'auteur de la loi morale et le justicier suprême. Et, en fait, il se rencontre des pécheurs qui en arrivent jusqu'à la haine de Dieu et se rendent coupables sur la terre de ce péché satanique.

Nul péché n'est aussi grave, parce que nul autre ne détourne l'homme aussi directement et aussi absolument de Dieu, sa fin dernière (1).

II. Dégoût du bien divin. — Le dégoût, en général, est une tristesse accablante qui enlève tout courage, toute envie, tout plaisir à faire quoi que ce soit. S'il a pour objet le bien divin ou le bien spirituel, c'est l'*acedia* qui paralyse la volonté, l'abat, et la rend incapable du moindre effort en face du bien propre à chaque vertu et du bien divin, objet de la charité. S'il est une tristesse raisonnable, utile et même féconde, ce n'est pas assurément celle de l'*acedia*, dont nous parlons. Saint Paul écrivait aux Corinthiens : « *La tristesse selon Dieu produit un repentir salutaire, qu'on ne regrette jamais, au lieu que la tristesse du monde produit la mort* (2). » Plusieurs, sous des influences diverses, en arrivent peu

1. *Sum. theol.*, II^{a} II^{æ}, Q. XXXIV, a. 1, 2. — 2. II *Cor.*, VII, 10.

à peu à cette tristesse coupable, et gravement coupable quand elle est acceptée et voulue en connaissance de cause (1).

Coupable en elle-même, elle l'est aussi dans ses effets. Car elle crée un état d'âme des plus défavorables et est la source d'autres vices. L'homme, en effet, qui fuit la tristesse, évite d'abord ce qui la produit et cherche ensuite à la combattre. Or, les biens spirituels dont le dégoût l'attriste comprennent une fin et des moyens. Il se soustrait à la fin par le *désespoir* ; il se soustrait aux biens qui conduisent à cette fin par la *pusillanimité*, s'ils sont ardus et simplement de conseil, par la *lâcheté*, s'ils se rapportent à la justice commune. Pour les combattre, il en veut par la *rancune* à ceux qui les prônent, ou s'en prend aux biens eux-mêmes par la *malice*, ou s'en détourne par *légèreté d'esprit* pour s'en tenir aux voluptés sensuelles (2).

III. Le schisme. — Parmi les péchés opposés à la paix de la charité par des actes se trouve le schisme, mot qui signifie scission. C'est le refus de se soumettre à Jésus-Christ ou à son représentant dans l'Eglise et de communiquer avec les fidèles catholiques. Il rompt l'unité, fruit de la charité. Par lui-même, il n'est pas opposé à la foi comme l'hérésie, car il peut exister sans l'hérésie, bien que d'ordinaire il n'aille pas sans elle. L'hérésie, au contraire, est invariablement accompagnée du schisme ; elle s'en distingue mais ne s'en sépare pas (3).

Celui qui se rend coupable de schisme, s'il est prêtre ou évêque, ne perd pas son pouvoir d'ordre ; mais en rompant avec l'unité, il perd son pouvoir de juridiction, de sorte que tous ses actes qui requiè-

1. *Sum. theol.*, IIª IIæ, Q, XXXV. — 2. *Ibid.*, Q. XXXV, a. 4, ad 2. — 3. *Ibid.*, Q. XXXIX, a. 1.

rent la juridiction sont nuls. De plus tous ses actes du pouvoir d'ordre deviennent dès lors illicites et sont des péchés.

Le schismatique comme l'hérétique mérite d'être censuré par l'Eglise et d'être excommunié ; c'est le juste châtiment de son refus public d'obéissance. La constitution *Apostolicæ Sedis* range le schisme parmi les excommunications réservées au pape *speciali modo*.

1. L'amour d'espérance. — « L'amour que nous practiquons en l'espérance, va certes à Dieu, mais il retourne à nous ; il a son regard en la divine bonté, mais il a de l'esgard à nostre utilité ; il tend à cette supresme perfection, mais il prétend nostre satisfaction, c'est-à-dire, il ne nous porte pas en Dieu, parce que Dieu est souverainement bon en soy-mesme, mais parce qu'il est souvenement bon envers nous-mesmes ; ou, comme vous voyez, il y a du nostre et de nous-mesmes. Et partout cet amour est voirement amour, mais amour de convoitise et intéressé...

« Cet amour donc que nous appelons espérance, est un amour de convoitise, mais d'une saincte et bien ordonnée convoitise, par laquelle nous ne tirons pas Dieu à nous ny à nostre utilité, mais nous nous joignons à luy comme à nostre finale félicité. Nous nous aimons ensemblement avec Dieu par cet amour, mais non pas nous préférant ou esgalant à luy en cet amour. L'amour de nous-mesme est meslé avec celuy de Dieu, mais celuy de Dieu surnage. Nostre amour propre y entre voirement, mais comme simple motif, et non comme fin principale. Nostre intérest y tient quelque lieu, mais Dieu tient le rang principal... En somme par la qualité de souverain bien, pour laquelle nous l'aimons, il ne reçoit rien de nous, ains nous recevons de luy. Il exerce envers nous son affluence et bonté, et nous practiquons nostre indigence et disette. De sorte que aimer Dieu en tiltre de souverain bien, c'est l'aimer en tiltre honorable et respectueux, par lequel nous l'advouons estre nostre perfection, nostre repos et nostre

fin, en la jouissance de laquelle consiste nostre bonheur.» S. François de Sales, *De l'amour de Dieu*, L. II, c. XVII.

2. Ce que prétend l'amour de Dieu. — « Si Dieu pose d'abord en eux-mêmes tous les êtres qu'il a créés, ce n'est point pour qu'ils y demeurent : qu'y feraient-ils, grand Dieu ! et, s'ils y restaient, quel exil ! L'amour les réclame et entend les avoir ; son sein leur est ouvert, c'est leur patrie éternelle. Il veut donc qu'ils y viennent et que, par ce libre retour, ils méritent d'être à jamais consommés dans sa joie. La paix, l'union, ce qu'il daigne nommer sa gloire, ce qui est aussi la nôtre et en même temps notre félicité, c'est tout ce que l'amour prétend, c'est après quoi il soupire, comme s'il ne pouvait s'en passer, c'est à quoi il travaille sans cesse et nous provoque à tout instant. Tout lui sert de parole pour se déclarer, et d'appât pour nous séduire ; chaque rayon qui nous touche est un de ses regards, chaque beauté qui se montre est un de ses sourires, chaque joie que nous goûtons est un mot affectueux qu'il nous dit. Et ses dons vont toujours croissant comme la lumière du jour à partir de l'aurore. Une grâce, si grande qu'elle soit, n'est jamais que le prélude et le moyen d'une grâce encore plus grande. Dans l'âme qui la reçoit, c'est une goutte de rosée ; dans la volonté qui la donne, c'est la source d'un fleuve immense ; car tant que tout n'est pas donné, l'amour croit n'avoir rien donné. Il est inépuisable, il est infatigable. Ne croyez pas qu'il dorme jamais : il n'y a pas de nuit pour ses yeux ; aucune veille n'alourdit ses paupières, et s'il vous semble parfois qu'il sommeille, sachez que c'est vous qui dormez. Qui racontera toutes ses œuvres ! Il protège, il défend, il instruit, il gouverne, il dirige ; si on l'y contraint, il punit : nous ne le croyons pas assez que c'est l'amour qui punit en ce monde ; cependant Dieu lui-même l'enseigne : « Ceux que j'aime, je les châtie, » nous dit-il. Et quand il a châtié, il pardonne, il relève, il guérit, il console. Et que fait-il encore ? Je le répète : tout ce qui se fait ici-bas de salutaire et de bon : il illumine, il perfectionne, il sanctifie, il déifie. C'est son action en nous, son action en toute créature.

Les bienheureux du ciel la voient, les justes de la terre y croient ; et ceux-là même qui n'y croient pas, et les malheureux qui l'ignorent, et les pécheurs qui la contestent, et les impies, qui la blasphèment, tous sont forcés de la subir ; car rien n'est hors de l'amour. ». Mgr Gay, *De la vie et des vertus chrétiennes*, 6e édit., Paris, 1878, t. III, p. 11-12.

3. Courte durée de l'amour humain. — « L'amour n'accepte point d'être limité par le temps. Toujours est sa devise, et si elle vient seulement à pâlir dans le cœur où l'amour en naissant l'a gravée, la rougeur monte au front. Qui a jamais commencé d'aimer, sans dire, sans espérer qu'il aimera toujours ? On a besoin de le promettre, surtout de se le promettre, et l'on ne peut pas sentir que l'amour promis a fléchi, sans mépriser secrètement son cœur : tant il est vrai, tant chacun voit que, de sa nature, l'amour est immortel. Saint Paul le dit, mais le genre humain le savait, car rien ne l'avait découragé de poursuivre cet idéal. Déçu mille fois, déçu toujours, toujours il s'était repris à courir après ce rêve d'un amour qui n'aurait pas de fin. De tant de choses convoitées ici-bas, il n'y en pas qui, plus inutilement cherchée, l'ait été cependant avec plus d'insistance, on pourrait dire d'acharnement. Il importait qu'on fût déçu, car on ne cherchait pas ailleurs que sur la terre, et si la terre avait donné ce fruit de l'amour incorruptible, que restait-il à désirer au ciel ? Et maintenant que l'idéal divin est trouvé, trouvé parce qu'il s'est donné, maintenant que l'amour infini s'est personnellement répandu dans les âmes, et qu'en y créant la charité, il a épuré, baptisé, consacré, immortalisé tous nos autres amours, il importe plus que jamais que quiconque cherche sa paix dans l'amour humain soit trahi. C'est du reste ce qui arrive : et quand, au lieu de demeurer sous l'empire de la charité, notre cœur se remet en indépendance et s'aventure encore à ces sortes d'affections qui ne sont que terrestres, Dieu charge le temps de nous faire la leçon, et le serviteur obéit ponctuellement au maître. Quelques jours passent, l'ardeur tombe, le feu s'éteint, le cœur se retire en lui-même ; et force est bien de convenir que, comme le ruisseau ne coule pas séparé

de la source, ainsi l'amour des créatures ne vit pas sans l'amour de Dieu. Vanité donc que nos attaches, je dis les plus sincères et les plus légitimes, vanité quand elles ne sont qu'humaines ; vanité le plus souvent coupable, vanité nécessairement trompeuse et qui, parce qu'elle est trompeuse aujourd'hui, sera demain fatalement douloureuse. » *Ibid.*, t. III, p. 13-14.

4. Amour affectif de Dieu. — « L'amour affectif est un don magnifique : aucun bien temporel n'y saurait être comparé. C'est une source de nobles enthousiasmes, un foyer de beaux dévouements ; c'est pour plusieurs le rempart de la chasteté, pour d'autres le moyen assuré de la persévérance, pour tous un allègement à la douleur et une facilité à la vertu. Croit-on d'ailleurs qu'une âme puisse servir Dieu longtemps sans le ressentir, et, à le prendre en son dernier fond, en tant qu'il est l'âme même du cœur, et que dès lors il dépende en partie de cette liberté, peut-on vraiment s'en dispenser ? Plus d'un théologien a risqué de le dire. Dieu est si réservé dans ses lois, si discret envers l'homme, que plusieurs ont pu douter qu'il exigeât cet amour. Obéir, accomplir les préceptes divins, oui, tous unanimement l'ont jugé nécessaire ; mais avoir pour Dieu un peu de vraie tendresse, un peu de ce dont le cœur de l'homme est si riche, un peu de ce qu'obtient de lui si aisément et à si bas prix une créature, et parfois quelle créature ! un peu de ce qu'une nature sublime et inconnue comme celle de Dieu pouvait n'inspirer pas facilement à des êtres grossiers tels que nous, mais que l'apparition, la vie, les souffrances et la mort de ce Dieu dans la chair semblaient devoir tirer des cœurs les plus durs et faire couler à flots de ceux qui ne le sont pas, c'est ce qui ne nous est pas si clairement demandé, que l'obligation ait frappé tous les regards... Malgré tout, la saine théologie n'hésite pas sur ce point : le précepte de la dilection proprement dite et de l'amour affectif envers Dieu est réel : il fonde pour nous tous un devoir grave et certain. A la condition de demeurer toujours le premier dans notre estime, et pourvu qu'à aucun prix nous ne consentions à le perdre, Dieu acceptera bien encore qu'on

aime une créature plus sensiblement que lui. Si, en considérant le berceau où dort son premier-né, une mère se sent plus tendrement émue qu'en contemplant la croix où l'amour cloue le Fils de Dieu, Dieu n'en sera ni blessé ni jaloux ; il n'accusera cette femme ni d'injustice ni d'ingratitude ; il ne se plaindra pas qu'elle lui fait tort. Il y a là incontestablement des abîmes d'indulgence ; mais les abîmes eux-mêmes, la Sagesse les mesure, nous dit le Saint-Esprit. Donc plus ou moins sensible ou intense, une affection cordiale pour Dieu est commandée. » *Ibid.*, t. III, p. 31-32.

Leçon VIII[e]

Premier Commandement

Vertu de Religion. — I. *Sa nature.* — II. *Actes de religion envers Dieu.* — III. *Culte de dulie.* — IV. *Vices opposés à la vertu de religion.*

I. Nature de la vertu de religion

Après les vertus théologales et en tête des vertus morales, comme un intermédiaire entre les unes et les autres, se place la vertu de religion, qui est une forme supérieure de la vertu de justice. Elle ne se rapporte pas directement à Dieu comme les premières, mais au culte qu'il faut rendre à Dieu (1) ; et parce que ce culte est la chose la plus excellente à laquelle l'homme puisse s'appliquer, la vertu de religion qui règle ses pensées et ses actes dans l'exercice du culte est aussi la vertu morale par excellence. Elle ne se confond pas cependant avec la justice stricte, qui consiste à rendre à chacun exactement ce qui lui est dû, ce qui suppose une certaine égalité, chose impossible entre le Créateur et la créature, entre Dieu et

1. BIBLIOGRAPHIE : Voir les ouvrages signalés dans les leçons précédentes ; y ajouter : S. Thomas. *Sum. theol.*, II[a] II[ae], Q. LXXXI — C ; Didiot, *Morale surnaturelle spéciale, Vertu de Religion,* Paris, 1899; d'Hulst, *Conf. de N.-D.*, Carême de 1893.

l'homme, mais elle appartient à la vertu cardinale de justice, en ce sens qu'elle fait rendre à Dieu par l'homme l'hommage qui lui est dû, dans la mesure où l'homme est capable d'honorer Dieu ; car Dieu a un droit absolu à l'hommage de ses créatures et l'homme a le devoir corrélatif de payer ce légitime tribut à son Créateur. Elle fait ainsi partie de ce que prescrit le premier commandement.

I. Définition. — 1. *Le mot de religion*. Religion vient du mot latin *religio*, dont on donne plusieurs sens étymologiques ; les uns, tels Cicéron et saint Isidore de Séville, le font dériver de *religere*, relire, et dans ce sens religion signifierait l'acte par lequel on *relit*, on repasse dans son esprit, en les méditant fréquemment, les préceptes relatifs au culte divin ; d'autres, tel saint Augustin (1), de *re eligere*, choisir de nouveau, la religion consistant à revenir à Dieu, après l'avoir abandonné, par une réélection ; d'autres enfin, et c'est l'étymologie finalement préférée par l'évêque d'Hippone (2), de *religare*, relier, la religion reliant, rattachant l'homme à Dieu. Mais quelle que soit l'origine et la signification du terme, observe saint Thomas (3), la religion implique un rapport à Dieu seul ; car c'est à Dieu que l'homme doit se lier comme à son principe indéfectible, c'est Dieu qu'il doit élire comme sa fin dernière, c'est Dieu qu'il doit retrouver par la protestation de sa foi quand il l'a perdu par le péché. Reste à caractériser la nature de ce rapport de l'homme à Dieu.

2. *La chose*. La religion peut se définir une vertu surnaturelle infuse, par laquelle l'homme reconnaît et honore la suprême excellence de Dieu et celle que certaines créatures tiennent de Dieu.

1. *De civ. Dei*. X, III. — 2. *Retract.*, I, XIII, 9. — 3. *Sum. theol.*, II^{a} II^{ae}, Q. LXXXI, a. 1.

Il ne s'agit donc pas ici de la vertu naturelle de religion, qui aurait existé sans notre élévation à l'ordre surnaturel, à raison même de la nature dépendante de l'homme et des rapports nécessaires qu'une telle dépendance doit créer entre la créature raisonnable qui les perçoit et Dieu, mais d'une vertu qui relève des relations surnaturelles, librement établies par Dieu, connues par la révélation et objet de la part de Dieu d'une législation positive. L'homme, par conséquent, ne saurait l'acquérir par lui-même ; de toute nécessité, pour qu'il la possède, il a besoin de l'intervention de Dieu ; et Dieu la lui infuse avec la grâce sanctifiante, au moment même où il le justifie. Sans doute, parmi les vertus théologales et morales infuses dans l'âme de l'enfant au baptême, le concile de Vienne ne cite pas expressément cette vertu de religion, mais il la désigne implicitement, en tant qu'elle appartient à ces *virtutes*, dont il affirme l'existence et la permanence (1).

Vertu infuse et non acquise, elle reste à demeure dans l'âme tant qu'un acte contraire d'infidélité ou d'irréligion ne la détruit pas, et lui permet d'accomplir des actes vraiment religieux, Mais comme ces actes impliquent nécessairement la connaissance et

1. Denzinger. n. 483 (411). « La vertu de religion est donc un *être* accidentel mais réel, accessoire mais surnaturel, complémentaire mais divinement conféré. Il est d'abord simplement dynamique et potentiel en ceux qui ne peuvent encore agir intellectuellement ; mais il est actif et actué en ceux qui sont capables de cette opération et qui l'accomplissent. Il est comme une ramification de la grâce sanctifiante, de cette forme vitale, de cette âme surnaturelle de notre âme naturelle : ramification ou dérivation moins noble que les vertus théologales, et moins nécessaire qu'elles à notre vie chrétienne, mais plus sublime, plus indispensable que les vertus morales uniquement coordonnées aux actes individuels ou sociaux que nous avons à produire dans la sphère de nos devoirs envers notre prochain et envers nous-mêmes. » Didiot, *Vertu de religion*, n. 41, p. 31.

la reconnaissance de l'infinie supériorité de Dieu, la soumission volontaire et déférente de la volonté envers son autorité, ainsi que des marques extérieures de cette reconnaissance et de cette soumission, la vertu de religion requiert l'être humain tout entier, intelligence et volonté, activité intime et externe (1).

3. *Son objet.* L'objet de la vertu de religion est de rendre à Dieu le culte qui lui est dû ; c'est là son

1. « Dans toute religion, on peut distinguer un élément *essentiel*, qui est de droit absolu et nécessaire, puis un élément *accidentel*, qui est de droit contingent et positif. En effet, vous ne sauriez jamais honorer Dieu, ni un ange, ni un homme, sans reconnaître par votre *intelligence* leur excellence et leur mérite propres ; sans approuver et aimer par votre *volonté* le droit qu'ils ont conséquemment d'être religieusement honorés ; sans témoigner, à l'occasion, dans votre *vie extérieure* ce que vous pensez et voulez à leur sujet. Voilà un triple élément pour ainsi dire *substantiel*, nécessaire à toute religion soit naturelle, soit surnaturelle. La simple raison constate que sans lui nulle religion ne serait vraie, sincère, effective. La simple philosophie suffit à en démontrer, à en justifier pleinement la théorie fondamentale. Mais quelles sont les formes plus ou moins précises, plus ou moins complexes, plus ou moins fréquentes, que devront revêtir cette connaissance, cet amour et cette manifestation extérieure indispensables à la religion, ni la raison ni la philosophie ne le peuvent décider par elles-mêmes, principalement s'il s'agit de la religion surnaturelle. Voilà l'élément pour ainsi dire *accidentel* qui demande à être fixé par Dieu ou par ses représentants autorisés, et qui deviendra obligatoire uniquement en vertu de leurs lois ou préceptes positifs. La prière, par exemple, doit-elle être une imploration et non seulement une adoration ? Doit-elle être non seulement une louange, mais une action de grâce et un repentir ? Ici la philosophie hésite et balbutie. Ici la conscience demeurerait incertaine, si Dieu ne lui commandait formellement d'implorer de sa providence différents biens spirituels et matériels. Dès qu'il l'ordonne, l'élément accidentel de la religion devient assurément très nécessaire à observer, mais il aurait pu ne pas le devenir. » Didiot, *Vertu de religion*, n. 57. p. 42.

objet principal, Mais, au-dessous, il y a un objet secondaire qui est d'honorer des êtres ou des choses à cause de Dieu. Dieu seul, en effet, possède éminemment l'excellence qui lui vaut l'hommage des créatures raisonnables, non seulement parce qu'il les a tirées du néant, mais encore parce qu'il a daigné les appeler à une fin surnaturelle et les ordonner en vue de cette fin ; Dieu seul a droit, et un droit absolu, souverain, au culte de l'homme. Il est à la fois l'objet et le motif de ce culte. Mais, au-dessous de lui et à cause de lui, il est des êtres et des choses qui participent à son excellence, et qui par là même ont droit à un culte particulier de notre part. La toute-puissance, le souverain domaine n'appartiennent qu'à Dieu en personne, mais Dieu, s'il le veut, peut en accorder le bénéfice partiel à des créatures intelligentes comme les anges et les hommes, ou à des choses matérielles comme les sacrements, des temples et certains objets servant au culte. De là, pour l'homme, un devoir corrélatif, celui de rendre hommage à ces êtres et à ces choses à cause de Dieu.

4. *Son unité.* Mais cela ne fait pas deux vertus de religion, l'une qui aurait pour objet Dieu, l'autre qui aurait pour objet la sainte Vierge, les anges et les saints ; c'est la même vertu parce qu'elle n'a qu'une même raison, qu'un même motif. Entre le droit de Dieu et le droit des saints à nos hommages, entre notre devoir de religion envers Dieu et notre devoir de religion envers les saints, il n'y a pas de différence absolue, radicale ; car le droit des saints n'est motivé en définitive que par les droits de Dieu, et c'est aux droits de Dieu qu'il se rapporte ; notre devoir envers les saints ne se justifie et se légitime qu'autant qu'il se rapporte et se subordonne à notre devoir envers Dieu. L'unité de motif fait l'unité de la vertu de religion, malgré la diver-

sité des objets auxquels elle s'applique et des actes qu'elle produit (1).

II Le culte. — 1. *Signification du mot.* L'ensemble des actes religieux prescrits par Dieu à l'homme et relatifs à l'ordre surnaturel constitue le culte, du mot latin *colo*, qui signifie surtout cultiver (2), et qui, dans son sens religieux, désigne une attention, une sollicitude, une activité et des soins tout particuliers de culture morale en vue de reconnaître et d'honorer le souverain domaine de Dieu et les grâces dont il lui a plu d'enrichir et d'orner certaines de ses créatures. Mais le culte rendu à Dieu a un tout autre caractère que le culte rendu à ses créatures. Cela se comprend sans peine, attendu que les créatures, de quelque prérogative qu'elles soient dotées, restent des créatures distinctes de Dieu. Comment donc qualifier ces différentes espèces de culte, puisqu'on n'honore pas les saints comme on honore Dieu ?

2. *Différentes espèces de culte.* C'est à la langue grecque qu'on a recouru, en lui empruntant les mots de λατρεία et de δουλεία, *latrie* et *dulie*, pour caractériser le culte respectif de Dieu et des saints. Il

1. *Sum. theol.*, IIª IIæ, Q. LXXXI, a. 3. — 2. « Ce mot de *cultus* n'exprime pas exclusivement l'hommage dû à Dieu seul ; il désigne aussi ce tribut que nous payons à l'homme par l'hommage de notre présence ou de nos souvenirs. Il ne se dit pas seulement des choses qui obtiennent de nous l'humble aveu de notre dépendance, il s'étend à celles qui dépendent de nous. De ce mot dérivent *agricolæ*, *coloni*, *incolæ*, laboureurs, colons, habitants ; et les dieux eux-mêmes sont appelés *cœlicolæ*, non qu'ils révèrent le ciel, mais parce qu'ils l'habitent .. Ainsi, quoiqu'il soit vrai que ce mot, dans un sens propre et intime, signifie le culte dû à Dieu seul, comme il reçoit encore d'autres acceptions, il suit que la langue latine ne peut rendre d'un seul mot le culte dû exclusivement à Dieu. » *De civ. Dei*, X, 1.

est vrai que, même en grec, la signification de ces mots est quelque peu élastique, car ils sont parfois employés l'un pour l'autre. Dans la Bible grecque elle-même, à côté de passages où le culte de Dieu est appelé *latrie*, on en trouve d'autres où l'on se sert du verbe δουλεύειν pour exprimer le culte dû à Dieu ou à Notre Seigneur (1), et d'autres encore où le verbe λατρεύειν est employé dans le sens de simple service (2). Il importait d'en préciser la signification pour ne pas prêter à l'équivoque (3), et c'est à partir de saint Augustin qu'ils ont pris dans le langage théologique le sens technique que nous leur connaissons.

A Dieu est réservé exclusivement le culte de *latrie*, qui comprend, entre autres actes, l'adoration au sens théologique du mot et le sacrifice proprement dit, à cause de sa perfection infinie, unique et incommunicable. Aux créatures qui ont reçu de Dieu des faveurs spéciales et qui, par leur vertu, leur héroïsme et leur sainteté, ont fait briller en elles quelques traits de l'excellence divine, appartient le culte de *dulie*, culte subordonné au premier et dépendant de lui comme de sa raison d'être,

1. *Matth.*, VI, 24 ; *Rom.*, XII, 11 ; XIV, 18 ; XVI, 18 ; *Eph.*, I. 7 ; *Col.*, III, 24. — 2. L'œuvre prohibée le jour du sabbat est qualifiée de λατρευτόν, *Lev.*, XXIII, 7, 8, 21 ; *Num.*, XXVIII, 18 ; le Deutéronome, XXVIII; 48, dit : λατρεύσεις τοῖς ἐχθροῖς σου. — 3. « Tel est le culte que l'on doit à la Divinité ou, plus expressement, à la Déité. Et pour désigner ce culte en un seul mot, faute d'expression latine, j'emprunte au besoin un terme grec qui fera mieux comprendre ma pensée. Partout où les saintes Ecritures emploient le mot λατρεία, nous traduisons par *servitus ;* mais ce service dû aux hommes et dont parle l'Apôtre quand il recommande aux serviteurs la soumission envers leurs maîtres, se rend en grec par un autre terme. Celui de λατρεία, dans la langue des écrivains sacrés, signifie toujours, ou du moins presque toujours, cette servitude qui regarde le culte de Dieu. » *De civ. Dei*, X, 1.

culte qui ne comporte ni l'adoration latreutique ni le sacrifice, mais, l'hommage, le respect, la vénération, quelque chose de semblable au service du client ou du serviteur envers son patron, son protecteur ou son maître. Mais comme, parmi les créatures, nulle n'a autant approché de Dieu, ni autant participé surnaturellement à la perfection divine, ni autant pratiqué la vertu que la sainte Vierge, mère du Sauveur, le culte exceptionnel qui est rendu à Marie, à cause de son excellence sublime et inimitable, bien que créée et finie, porte le nom d'*hyperdulie*, infiniment au dessous du culte de latrie, mais supérieur à celui de dulie (1).

3. *Le culte est absolu ou relatif.* Il est *absolu*, quand la raison pour laquelle une personne ou une chose est objet de culte lui est intrinsèque et unie ; si elle est extrinsèque et séparée, le culte est *relatif.* Ainsi rendre hommage à Dieu pour sa perfection infinie et son souverain domaine, attributs qui ne se distinguent pas réellement de sa personne, est un acte de culte absolu ; il en est de même de l'adoration du corps de Notre Seigneur dans l'eucharistie, à cause de l'union hypostatique entre la personne du Christ qui est adorée et son corps eucharistique dans lequel cette personne est adorée. On vénère également d'un culte absolu la sainte Vierge, à cause de sa dignité de Mère de Dieu par exemple, parce que cette dignité, bien que venant de Dieu, est à elle et fait partie de sa personne. Au contraire, quand il n'y a point d'union substantielle, entre l'objet d'un culte et la personne dont l'excellence

1. Saint Thomas, dans son explication de la Salutation angélique, marque la triple prééminence qui légitime le culte d'hyperdulie, même de la part d'un ange : plénitude de grâce, *gratia plena ;* familiarité avec Dieu, *Dominus tecum* ; prééminence de pureté.

motive ce culte, il n'y a qu'un culte relatif, à cause de la relation de cet objet avec une personne vénérable ou adorable.

4. *Règles relatives au culte des objets religieux réellement distincts des personnes.* « Ces objets religieux son tels à cause d'une perfection, ou d'une relation, qui les rattache eux-mêmes plus ou moins intimement à l'ordre surnaturel. C'est d'abord un *lien vital*, mais à présent *rompu*, qui les unissait autrefois à l'âme d'un saint ou d'une sainte, de la Reine des saints, voire même du divin Rédempteur infiniment saint. Il en est ainsi de toutes les *reliques proprement dites*, de celles qu'on pourrait appeler hypostatiques comme ayant fait partie du tout composant la personne ou l'hypostase religieusement vénérée. C'est ensuite un *lien de propriété*, résultant de ce qu'une telle hypostase a produit et possédé, occupé ou habité, employé ou dirigé, et par le fait même sanctifié ou béni quelque objet, quelque local, devenus en conséquence des *reliques improprement dites* et non hypostatiques. C'est enfin un *lien de signification*, de symbolisme, par lequel une image ou un signe conventionnel représentent à notre esprit et rappellent à notre mémoire une personne divine, un ange, un homme, ayant droit à nos religieux sentiments. Tels sont les gestes et actions du culte extérieur, les peintures et les sculptures, les gravures et les ciselures, qui ne sont ni proprement ni improprement des reliques. Il est aisé d'observer une gradation logique entre ces trois catégories d'objets religieux, et, dans chacune d'elles, une gradation de dignité, de vénérabilité, dépendant principalement de leur union plus ou moins étroite avec les fonctions caractéristiques de leur objet (1). »

1. Didiot, *Vertu de religion*, n. 67-69 p. 49-50.

5. *Par rapport au sujet*, le culte est *intérieur* ou *extérieur* ; intérieur, quand il se passe dans le domaine de la conscience et s'y exprime par des actes intimes de respect, de vénération, de soumission ; extérieur, quand il se manifeste au dehors par des signes, des gestes, des attitudes ou des paroles. Quand ces manifestations extérieures sont réglées par l'Eglise en un cérémonial sacré, elles constituent la *liturgie*. Le culte extérieur qui ne répondrait pas au culte intérieur serait un acte d'hypocrisie ; mais lorsqu'il y répond, c'est sans doute comme un effet, sauf à réagir à son tour et à alimenter, à aviver le culte intérieur.

A son tour, le culte extérieur peut être *privé* ou *public*, selon qu'il est pratiqué par un individu à titre privé, ou par des représentants autorisés d'une société au nom de la communauté ; car le culte public n'est pas à confondre avec le culte exercé en public. Il est, en effet, des actes du culte privé qui sont faits en public, et cette circonstance ne change pas leur nature ; il est de même des actes du culte public, tels que la récitation du bréviaire ou la célébration de la messe, qui peuvent être exercés d'une façon privée, sans qu'ils changent de caractère.

III. Obligation de pratiquer le culte divin. — Toutes les formes du culte divin, intérieur et extérieur, privé et public, individuel et collectif sont obligatoires.

1. *La raison générale* de cette obligation repose sur les rapports qui existent entre Dieu et l'homme au point de vue naturel et surnaturel. L'homme est sous la dépendance absolue de Dieu ; Dieu est le souverain maître. Le domaine suprême de Dieu s'étend à tout l'homme et à tous les hommes, individus, familles, sociétés. Et dès lors, rien qu'au

point de vue du droit naturel, il est du devoir de l'homme, dans sa vie intime comme dans sa vie extérieure, à titre privé et public, individuel et collectif, de reconnaître et de prouver par des actes l'étroite dépendance où il se trouve vis-à-vis de la majesté souveraine de Dieu. C'est pourquoi, afin de rappeler et de préciser une telle obligation, Dieu en a fait l'objet d'un précepte positif et exprès.

2. *Des raisons spéciales* légitiment toutes les formes du culte. Notre Seigneur a parlé du culte intérieur, quand il a dit : « *Dieu est esprit, et ceux qui l'adorent doivent l'adorer en esprit et en vérité* (1). » Il a pratiqué lui-même le culte extérieur ; et ce culte extérieur fut organisé, dès les origines, par les Apôtres ; l'Eglise en rappelle sans cesse l'opportunité. Et quant au culte public, toute la liturgie et l'institution du sacerdoce témoignent de sa nécessité. Car il est écrit : « *Tout grand prêtre, pris d'entre les hommes, est établi pour les hommes en ce qui regarde le culte de Dieu, afin d'offrir des oblations et des sacrifices pour les péchés* (2). » Ni les individus ni les sociétés n'ont le droit de s'y soustraire et de « *retenir la vérité captive.* » C'est bien là ce qu'ont fait les gentils, mais « *ils sont inexcusables, puisque, ayant connu Dieu, ils ne l'ont pas glorifié comme Dieu et ne lui ont pas rendu grâces : mais... ils ont échangé la majesté du Dieu incorruptible pour des images représentant l'homme corruptible, des oiseaux, des quadrupèdes, des serpents* (3). »

1. *Joan.*, IV, 24. — 2. *Hebr.*, V, 1. — 3. *Rom.*, I, 18-23. Pas de milieu, en effet, ou le vrai Dieu reconnu, servi et adoré comme il convient, ou les idoles. « Le voilà le vrai secret de l'émancipation humaine : il faut adorer le Seigneur de toutes choses et ne servir que lui seul. Défions-nous des guides qui s'offrent à conduire l'humanité dans les sentiers inexplorés d'une civilisation nouvelle. Ils nous pro-

Notre Seigneur a dit, il est vrai, à la Samaritaine : « *L'heure est déjà venue, où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité* (1). » Serait-ce la condamnation du culte extérieur ? Nullement. Au faux culte des Samaritains, au culte figuré des Juifs, à ce culte cérémoniel et légal appelé à disparaître comme l'ombre devant la réalité, Notre Seigneur oppose le culte nouveau, qui comporte avant tout la pureté du cœur, l'application des forces vives et intimes de l'âme, le sacrifice intérieur, c'est-à-dire l'adoration en esprit et en vérité, sans pour autant supprimer l'expression extérieure nécessaire des devoirs religieux de l'homme envers Dieu.

II. Actes de religion envers Dieu.

Nombreux sont les actes de la vertu de religion envers Dieu. Selon son usage, saint Thomas les classe méthodiquement : les uns *intérieurs* et principaux, tels que la dévotion et la prière ; les autres

mettent une destinée élargie, un accroissement de richesses, d'honneurs, de plaisirs. Mais qui sont-ils pour nous garantir tous ces biens ? Ce sont des hommes comme nous, infirmes et indigents. Leur pouvoir est incertain, douteuse par conséquent leur promesse ; la seule chose qui ne soit point problématique, c'est la condition posée : avant tout il faudra se prosterner. Tomber à genoux, non plus devant l'être transcendant, dont le culte relève et anoblit l'adorateur, mais devant la force, ou la ruse, ou la honteuse corruption de l'or! Ah! la fierté impie, qui empêche de plier les genoux devant le Très-Haut, n'empêche pas, à ce qu'il paraît, les fronts superbes de s'incliner devant Mammon, ni les mains de s'étendre pour saisir les prix de l'infamie, ni l'honneur de sombrer dans de lamentables catastrophes. » D'Hulst, *Conf. de N. D.*, Carême de 1893, Paris, 1906, p. 33-34.

1. *Joan.*, IV, 23.

extérieurs : l'adoration, les oblations et les sacrifices, le vœu, la réception des sacrements, l'emploi du saint nom de Dieu, le serment, l'adjuration et la louange à Dieu. La plupart de ces actes seront étudiés à leur place dans la suite (1) ; nous ne traiterons ici que de la dévotion et de l'adoration.

I. Dévotion. — 1. *Sa nature.* La dévotion qu'il faut se garder de confondre avec les dévotions, vient du mot latin *devovere*, qui signifie vouer, dévouer. Au sens théologique du mot, c'est l'acte de la volonté se livrant avec zèle, promptitude et sans réserve au service divin ; c'est l'acte le plus essentiel de la vertu de religion. La ferveur qu'elle exige consiste à rester dévoué au service divin par devoir et quoi qu'il en coûte, malgré l'absence de toute consolation, en dépit des aridités, des épreuves et des souffrances. Car la *dévotion substantielle*, comme on l'appelle, ne réside point dans la partie sensible de notre être, mais dans la volonté. Il suffit à l'homme ainsi dévoué d'avoir rempli tout son devoir ; la satisfaction de l'avoir rempli est parfois sa seule joie, joie morale mais austère. Mais parfois aussi à la dévotion substantielle s'ajoute la dévotion dite *accidentelle*, qui consiste dans une joie spirituelle et abondante causée à l'intelligence et à la volonté par la contemplation de l'infinie perfection de Dieu (2), ou même dans une délectation sensible qui peut aller jusqu'aux larmes (3). Cette dévotion accidentelle surtout affective, grâce au contentement qu'elle répand dans l'âme et à l'attrait qu'elle fait

1. Il sera question de la prière et de la louange à l'explication de l'Oraison dominicale ; du vœu, du serment et de l'adjuration au second commandement de Dieu ; du sacrifice aux commandements de l'Eglise. — 2. *Sum, theol.*, II^{a} II^{ae}, Q. LXXXII, a. 4. — 3. *Ibid.*, a. 4, ad 3.

trouver dans le service de Dieu, peut être un puissant stimulant d'activité spirituelle et de vertu solide, à la condition toutefois d'être toujours accompagnée d'une humble défiance de soi.

La ferveur de la dévotion suppose, dans l'intelligence, une foi éclairée, et, dans la volonté, la charité, la religion et la piété. C'est la foi, en effet, qui dirige les actes de la volonté dans la poursuite de la fin surnaturelle et dans le choix des moyens qui y conduisent (1). C'est à la lumière de la foi que s'éclaire la dévotion avec d'autant plus de chances de succès qu'elle se complaît moins en elle-même et qu'elle se tient plus étroitement soumise à Dieu (2). Elle n'est donc pas l'explosion exubérante du sentiment religieux. Mais en même temps elle suppose la charité envers Dieu, dans laquelle elle alimente son zèle pour le service divin ; la religion qui lui commande les actes auxquels elle doit s'appliquer ; et la piété qui l'incite à honorer Dieu comme un père (3). Elle n'est pas à confondre avec l'acte de charité parfaite. Sans doute, il y a entre les deux d'étroites relations et une influence réciproque de l'une sur l'autre ; car le véritable amour de Dieu porte à la dévotion, comme aussi la dévotion commande l'amour de Dieu ; mais le motif qui les inspire n'est pas le même. On se dévoue au service de Dieu parce que rien n'est plus juste, et un tel acte appartient à la vertu morale de justice, mais on aime Dieu à cause de sa bonté infinie, et un tel acte appartient à la vertu théologale de charité.

2. *Ses qualités* principales se déduisent facilement de ce que nous venons de dire. La dévotion, pour atteindre plus sûrement son but et ne pas s'exposer

1. *Sum. theol.*, II^{a} II^{ae}, Q. II, a. 3. — 2. *Ibid.*, Q. LXXXII, a. 3, ad 3. — 3. *Ibid.*, Q. LXXXII, a. 2, ad 1.

à s'écarter de l'orthodoxie, doit s'appuyer sur une foi éclairée. Or, le fidèle livré à ses seules lumières peut facilement errer en matière si délicate ; il doit recourir aux lumières de son confesseur ou de son directeur ; et c'est assez dire l'obligation étroite qui incombe à ceux-ci de connaître les principes et les règles de l'enseignement traditionnel et de la doctrine la plus autorisée des maîtres de la vie spirituelle. D'autre part, ayant sa source première dans la charité et devant tendre finalement à Dieu comme à sa fin dernière, la dévotion est d'autant plus parfaite qu'elle fait mieux pratiquer un attachement résolu à la volonté divine et un détachement complet de soi-même. Non certes que ce détachement de soi et cette soumission à Dieu soient absolument incompatibles avec la recherche ou la demande humble et résignée des faveurs divines ; car lorsqu'on est décidé à ne pas s'arrêter à ces faveurs, mais au contraire à y voir un motif de plus pour resserrer les liens qui unissent à Dieu et pour s'exciter à de nouveaux progrès dans la vertu, il est parfaitement licite de demander à Dieu des faveurs spirituelles et même sensibles, bien qu'elles ne soient pas indispensables pour le salut (1).

3. *Ses causes.* Il est une cause extrinsèque de la dévotion, c'est Dieu, auteur de la grâce ; mais il en est une autre, intrinsèque et propre à l'homme, c'est la méditation ou la contemplation (2). Que l'homme applique son esprit à la méditation ou à la contemplation des perfections divines, des effets de la toute-puissance et de la miséricorde de Dieu, de sa majesté souveraine et de son suprême do-

1. Innocent XI a condamné une proposition de Molinos qui prétendait le contraire. Prop. 27 ; Denzinger, n. 1247 (1114). — 2. *Sum. theol.*, II^{a} II^{ae}, Q. LXXXII, a. 3.

maine, ou bien à la constatation de la faiblesse, de l'indigence et de la dépendance de l'homme, pour peu qu'il le fasse avec le recueillement voulu, qu'il s'aide de la prière et que, par delà la science qu'il peut y trouver, il tende à une charité vraiment effective, il ne pourra pas ne pas être porté à se dévouer de mieux en mieux au service divin. Telle est la doctrine des Pères et des auteurs ascétiques, condensée en quelques propositions substantielles par le Docteur angélique (1).

4. *Ses effets*. « Cet acte de totale donation et application de soi-même au service de Dieu est *dynamique* au suprême degré, en matière de religion. Il n'est pas seulement le plus sublime et le plus ample de tous les mouvements religieux, leur modèle et leur complément à tous : il est aussi leur moteur et leur source, non pas chronologiquement mais ontologiquement, non pas en les précédant nécessairement tous mais en les inspirant et les excitant dès qu'il commence d'apparaître dans la vie morale. Sans lui les autres resteraient inachevés, dispersés, languissants. Il est leur centre, leur foyer, leur principe d'unité et de vitalité. Quand il agit fortement sur nos facultés sensibles à l'état normal, il nous procure de bonnes et saintes passions de *joie*, de *consolation*, ou même de *tristesse* surnaturelles, selon qu'il nous fait goûter la promptitude et la facilité du service divin, ou qu'il nous fait déplorer la lenteur et la difficulté que nous y pouvons encore éprouver. C'est par là que se forme en nous cette dévotion *habituelle* ou *acquise*, résultat de nos œuvres intérieures et extérieures de religion fréquemment réitérées, inclination fort utile à les reproduire et à les multiplier, complément naturel

1. *Sum. theol.*, II^{a} II^{ae}, Q. LXXXII, CLXXX.

de nos puissances et impulsions surnaturelles, dans l'exercice de nos devoirs religieux (1). »

II. — Adoration. — 1. *Sa nature.* La dévotion et la prière constituent les actes principaux et intérieurs de la vertu de religion, l'adoration est l'un de ses actes secondaires et extérieurs. Saint Thomas la définit l'acte par lequel l'homme emploie son corps à vénérer Dieu (2) ; et il la justifie sans peine en disant que l'homme, conformément à sa nature qui est d'être un composé d'âme et de corps, doit rendre à la majesté suprême un double culte religieux, l'un spirituel et intérieur par la dévotion, l'autre corporel et extérieur, par l'attitude ou les gestes du corps ; ce dernier culte doit être ordonné au premier et s'y rapporter nécessairement, sans quoi il serait de nulle valeur et passerait pour de l'hypocrisie. Bien qu'on ne puisse pas atteindre Dieu par les sens, observe le Docteur angélique, les choses sensibles n'en sont pas moins la traduction extérieure de la dévotion intérieure ; elles peuvent même solliciter l'esprit à s'appliquer aux choses de Dieu (3). Ainsi nous fléchissons les genoux pour témoigner notre petitesse devant la grandeur infinie de Dieu, et nous nous prosternons jusqu'à terre pour protester de notre néant en présence de l'Etre souverain.

2. *Signification du mot adoration.* La même vertu de religion nous commande à l'égard du prochain des actes extérieurs comme l'expression sensible de nos sentiments intimes. Or, on donne parfois à ces actes extérieurs le nom impropre d'adoration. Ce terme sert aussi à exprimer deux sens bien différents, celui d'un culte de latrie qu'on ne peut ren-

1. Didiot, *Vertu de religion*, n. 236, p. 174. — 2. *Sum. theol.*, II^{a} II^{ae}, Q. LXXXIV, a. 1. — 3. *Ibid.*, a. 2.

dre qu'à Dieu, et celui d'un culte de dulie qu'on rend aux saints. Si l'on n'y prend pas garde, l'emploi d'un tel mot peut prêter à de fâcheuses équivoques, à des incorrections de langage et à des méprises regrettables. Entendu au sens restreint et précis d'un acte latreutique, ce mot ne doit s'appliquer qu'aux actes par lesquels on rend un hommage sensible au souverain domaine de Dieu ; entendu, au contraire, dans un sens large, il peut désigner les actes par lesquels on honore les saints. Cette distinction est capitale pour répondre aux accusations mensongères des protestants et des libres penseurs, qui traitent trop facilement les catholiques d'adorateurs de la Vierge et des saints, de la croix et des images.

3. L'*adoratio* chez les Latins. *Adoratio*, chez les Latins, servait à traduire les deux mots grecs de λατρεία et de προσκύνησις. Or, προσκύνησις avait un double sens : il signifiait tantôt des actes latreutiques, tantôt certains actes qui appartiennent au simple culte de dulie. Chez les païens, en effet, particulièrement en Egypte, en Assyrie et en Perse, quand on voulait honorer un personnage, on s'agnenouillait devant lui, on se prosternait à terre jusqu'à baiser ses pieds ou à toucher le sol de son front : c'était une προσκύνησις (1). Et l'on appelait de même l'acte de vénération rendu à Dieu. Chez les Hébreux, le même terme servait aussi à désigner ces deux actes si différents. Il est raconté, en effet, que Joseph fut *adoré*

1. *Adoratio*, de *ad os*, littéralement porter à sa bouche, exprimait le geste de celui qui porte la main à la bouche pour envoyer un baiser en signe de respect. Tel est le geste d'Alexamenos, dans le célèbre graffite de Palatin en face du Christ odieusement représenté par une tête d'âne. C'est aussi celui de Cécilien en face de la statue de Sérapis, dans l'*Octavius*, *Octav.* II.

par ses frères (1), David par Joab et Absalon (2). Mais si Nathan *adora* David pour lui témoigner le respect qui est dû aux personnages constitués en dignité, Mardochée refusa d'*adorer* Aman pour ne pas accorder à un simple mortel l'hommage qui n'est dû qu'à Dieu. Il est dit aussi qu'Abraham et Josué *adorèrent* les anges, mais c'était par respect pour l'excellence de leur nature créée ou pour le Dieu dont ils étaient les représentants et les mandataires. On sait, par contre, que l'ange défendit à Jean de l'*adorer* et que saint Pierre refusa l'*adoration* du centurion Corneille. Des esprits simples et sans culture pouvaient ignorer la différence profonde qui distingue le double sens du même mot grec et latin et confondre facilement le culte latreutique avec l'acte de dulie. Mais d'ordinaire les chrétiens des premiers siècles ne s'y trompaient pas. Aussi refusaient-ils non seulement de sacrifier aux idoles, ou de prendre part aux sacrifices païens, ou même de brûler de l'encens devant les statues des fausses divinités et des empereurs, mais encore d'esquisser le moindre geste, de proférer la moindre parole, qui aurait pu passer pour une sorte d'apostasie. Et ceux qui, devant les menaces de mort et les tortures, avaient la faiblesse de succomber, se regardaient comme gravement coupables et n'étaient admis au pardon qu'après les rudes épreuves de la pénitence.

En fait, cependant, l'Orient chrétien continua à employer le mot de προσκύνησις dans sa double acception (3), et l'Occident continua à le traduire par le mot d'*adoratio*. Quand éclata, chez les Grecs, la guerre faite aux images par les iconoclastes, sous prétexte d'abolir une superstition ou un culte idolâ-

1. *Gen.*, XLIII, 26. — 2. II *Reg.*, IX, 6, 8; XIV, 23, 33. — 3. Cf. Théodore Studite, *Antirrheticus*, II, XXXVIII; *Patr. gr.*, t. XCIX, col. 380 sq.

trique, les partisans déterminés du culte des images soutinrent avec raison sa parfaite orthodoxie (1), et le second concile de Nicée, qui fut le VII[e] concile œcuménique, sanctionna de son autorité infaillible le culte rendu aux images, en l'appelant une προσκύνησις, qu'il distinguait nettement de la λατρεία (2). Ce mot traduit comme toujours par celui d'*adoratio*

1. Cf. S. Jean Damascène, *De imag.*, orat. III, 41 ; *Patr. gr.*, t. XCIX, col. 1357 sq. ; Nicéphore, patriarche de Constantinople, *Antirrheticus*, III, LX ; *Patr. gr.*, t. C, col. 485 sq. Ils remarquent que les images du Christ Sauveur sont plus dignes d'adoration que les images des empereurs et des princes. Sous Léon l'Isaurien, empereur d'Orient de 717 à 741, les iconoclastes firent décréter l'interdiction et la destruction des images saintes. On sait avec quelle rage furieuse ils s'appliquèrent à en proscrire le culte. — 2. Le pape Hadrien, dans sa lettre à Irène et à son fils Constantin, disait : « Nous *adorons*... les princes quoiqu'ils soient pécheurs, pourquoi n'adorerions-nous pas les saints serviteurs de Dieu ? » Hardouin, t. IV, col. 90. Le mot adoration était pris au sens impropre. Et le concile de Nicée disait : « Nous définissons que l'image de la croix, du Sauveur, de la Vierge et des saints est digne du culte qui se traduit par le baiser et la προσκύνησις d'honneur, mais non du vrai culte de latrie selon la foi, qui ne convient qu'à Dieu ; car ce culte d'honneur rendu à l'image s'adresse au personnage qu'elle représente et est de nature à exciter la piété. » Act. VII ; Denzinger, n. 302 (243). Il condamnait en conséquence comme des ennemis de la tradition et des novateurs hérétiques ceux qui réprouvaient le culte rendu aux images. Denzinger, n. 304 (245). — Serenus évêque de Marseille, ayant fait briser les images des saints pour que le peuple ne leur rendît pas un culte latreutique, fut blâmé par le pape saint Grégoire, *Epist.* IX, 52 ; *Patr. lat.*, t. LXXVII, col. 991. Devant l'émotion causée par la traduction des actes du concile de Nicée, Charlemagne consulte ses théologiens. Les *livres carolins*, où est consignée cette consultation, blâmèrent toute assimilation entre le culte rendu aux images des saints et celui qu'on rendait aux images des princes et qu'on estimait chose impie. Le pape Hadrien dut réfuter les arguments excessifs des théologiens francs et dissiper le malentendu.

donna lieu de croire aux Latins que le concile avait autorisé un culte latreutique. Il n'en était rien cependant et le malentendu ne pouvait tarder à être dissipé. Car les deux Eglises d'Orient et d'Occident étaient complètement d'accord sur le fond de la doctrine et ne confondaient pas le culte de dulie avec celui de latrie.

4. *Précisions scolastiques.* Les docteurs du moyen âge fixèrent les distinctions nécessaires, et saint Thomas, tout en revendiquant l'adoration proprement dite comme l'un des actes extérieurs de la vertu de religion, eut soin de justifier le culte des saints. Nous vénérons les créatures autrement que Dieu, disait-il (1) : à Dieu nous rendons le culte de latrie, aux créatures nous accordons la simple vénération de dulie. Comme les actes extérieurs sont les signes de la révérence intérieure, nous rendons aux créatures éminentes certains honneurs dont le plus grand est celui de l'adoration ; mais il est une marque de révérence qui n'est donnée qu'à Dieu, et c'est le sacrifice. Le sacrifice, en effet, est l'acte caractéristique et propre de l'adoration latreutique, ainsi que l'avait déjà remarqué saint Augustin (2). L'Eglise n'offre pas des sacrifices aux saints, elle ne les offre qu'à Dieu, à l'occasion et en l'honneur des saints.

5. *L'adoration dans la liturgie.* — L'Eglise, dans sa liturgie, a conservé le mot d'adoration pour

1. *Sum. theol.*, II^{a} II^{ae}, Q. LXXXIV, a. 1. — 2. « Quel homme oserait prétendre que le sacrifice soit dû à un autre qu'à Dieu ? Soit bassesse profonde, soit flatterie pernicieuse, l'homme a empiété beaucoup sur le culte de Dieu pour honorer l'homme ; et ils ne cessent pourtant de passer pour des hommes ceux à qui l'on défère honneur, respect religieux, quelquefois même adoration. Mais quel homme sacrifie jamais qu'à celui qu'il sait, qu'il croit ou qu'il fait Dieu ? » *De civ. Dei*, X, IV.

désigner le culte qu'elle prescrit à l'égard de la vraie croix, des reliques et des images des saints, mais c'est au sens large. La génuflexion devant les évêques qui célèbrent pontificalement n'a rien de latreutique ; il en est de même de l'acte d'encenser les officiants, les images, les reliquaires, les fidèles, le corps même des défunts et certains objets du culte. Vouloir y voir un acte de latrie, serait se tromper du tout au tout et prêter à l'Eglise, par ignorance ou mauvaise foi, une pensée qui lui est étrangère ; car l'Eglise n'adore latreutiquement que Dieu.

III. Culte de Dulie

I. Le culte des créatures en général. — La vertu de religion s'exprime aussi par des actes extérieurs à l'égard de certaines créatures, qui ont reçu de Dieu une communication plus ou moins grande de son excellence.

« Dans l'explication du premier commandement, dit le *Catéchisme Romain*, on doit enseigner avec soin que le culte et l'invocation des anges et des bienheureux, qui jouissent de la gloire du ciel, ainsi que le respect pour les corps et les saintes reliques que l'Eglise a toujours pratiqué, ne sont pas contraires à la loi. Qui serait assez insensé pour s'imaginer qu'un roi, qui défendrait à ses sujets d'usurper son titre et d'accepter les hommages et les honneurs royaux, interdirait par là même d'honorer les magistrats ? Et quoiqu'il soit dit que les chrétiens, à l'exemple des saints de l'Ancien Testament, adorent les anges, ils ne leur rendent pourtant pas le même culte qu'à Dieu. Si nous lisons ici et là que les anges ont repoussé la vénération des hommes, cela signifie simplement qu'ils ne voulaient point pour eux l'honneur qui n'est dû qu'à Dieu. Le même Saint-Esprit qui a dit : « *A Dieu seul honneur et gloire* (1), » nous ordonne néanmoins d'honorer

1. I *Tim.*, I, 17.

parents et vieillards. Du reste, les saints qui n'adoraient que Dieu seul, adoraient aussi les rois, comme nous l'apprend l'Ecriture, mais en ce sens qu'ils se prosternaient en suppliants devant eux (1). »

II. Culte des Anges. Le culte rendu aux créatures porte le nom de *dulie*, quand il s'agit des anges et des saints, et d'*hyperdulie*, quand il s'agit de la sainte Vierge. Marie, à cause de ses prérogatives exceptionnelles et de l'éminence de ses vertus, mérite un culte supérieur à celui des autres saints. Nous verrons dans la IV^e^ partie comment l'Eglise l'a entendu et organisé. Nous ne parlerons ici que du culte de dulie.

« Si les rois, par qui Dieu gouverne ce monde, sont traités avec tant d'honneur, les esprits angéliques, dont Dieu fait ses ministres et qu'il emploie non seulement dans le gouvernement de son Eglise, mais encore dans celui de l'univers entier, et dont la protection nous délivre chaque jour des plus grands dangers quant à l'âme et quant au corps, ne recevront-ils pas de nous, bien qu'ils ne se montrent pas à nos yeux, des honneurs d'autant plus grands que ces intelligences bienheureuses l'emportent davantage en dignité sur les rois eux-mêmes? Joignez à cela leur amour pour nous : c'est lui qui leur inspire, au témoignage de l'Ecriture, des prières pour les provinces dont ils sont les protecteurs. Et l'on ne saurait douter qu'ils n'agissent de même envers ceux dont ils sont les gardiens, car ils offrent à Dieu nos prières et nos larmes. C'est pourquoi le Seigneur nous enseigne, dans l'Evangile, qu'il ne faut point scandaliser même les plus petits enfants, parce que « *leurs anges dans le ciel voient sans cesse la face du Père* (2). » Il faut donc invoquer les anges, et parce qu'ils voient Dieu continuellement, et parce qu'ils embrassent très volontiers la défense de notre salut confié à leur garde. L'Ecriture nous offre des exemples de ces invocations. Ainsi Jacob pria l'ange avec lequel

1. *Cat. Rom.*, P. III, c. 1, n. 16-17. — 2. *Matth.*, XVIII, 10.

il avait lutté, de le bénir. Il l'y contraignit même, protestant qu'il ne le laisserait point partir sans avoir reçu sa bénédiction ; et cette bénédiction, il la demanda non seulement à l'ange qu'il voyait, mais encore à celui qu'il ne voyait pas, quand il dit : « *Que l'ange qui m'a délivré de tout mal, bénisse ces enfants* (1). »

C'est pour ces motifs que l'Eglise a institué la fête des saints Anges gardiens, de saint Michel, de saint Gabriel et de saint Raphaël.

III. Culte des Saints. — 1. *Raisons générales de ce culte.* Ces raisons se tirent de l'union qui relie entre eux tous les membres de l'Eglise, ceux qui jouissent déjà de la vision béatifique et qui continuent à s'intéresser à nous, et ceux qui luttent ici-bas et qui ont toujours besoin du secours de leurs frères. Le culte des saints est du reste un puissant motif d'émulation, car il élève et fortifie l'espérance, il excite à l'imitation. Il a été justifié par les Pères, notamment par saint Jérôme contre Vigilance et par saint Jean Damascène contre les iconoclastes. Le *Catéchisme Romain* rappelle avec raison qu'un tel culte a été approuvé par les conciles de Nicée, en 787, et de Trente au XVI^e^ siècle, et il ajoute :

2. *Témoignage de l'Ecriture.* « Quelle preuve plus solide et plus claire que le témoignage des divines Ecritures, qui exalte si admirablement les louanges des saints ? Il est des saints, en effet, dont les oracles divins ont consigné l'éloge dans les Lettres sacrées. Dès lors pourquoi ne leur rendrait-on pas des honneurs particuliers? »

3. *Raisons théologiques.* « Un autre motif plus puissant encore de les honorer et de les invoquer, c'est qu'ils prient continuellement pour le salut des hommes et que nous devons à leurs mérites et à leur faveur la plupart

1. *Gen.*, XLVIII, 16; *Cat. Rom.*, ibid., n. 18-19. Cf. notre article *Angélologie*, dans le *Dict. de Théol.*, t. I, col. 1219-1222.

des bienfaits que Dieu nous accorde. Si le ciel se réjouit à la vue d'un seul pécheur qui fait pénitence, comment les habitants des cieux pourraient-ils ne pas venir en aide aux pénitents? Comment, sur notre demande, n'obtiendraient-ils pas le pardon de nos péchés et notre réconciliation avec Dieu? »

4. *Vaines objections.* « Prétendre que le patronage des saints est inutile, attendu que Dieu entend nos prières sans interprète, c'est tenir un propos impie, réfuté par cette remarque de saint Augustin qu'il est beaucoup de choses que Dieu n'accorderait pas sans les secours et les bons offices d'un médiateur et d'un intercesseur. Remarque fort bien justifiée par le fameux exemple d'Abimélech et des amis de Job, qui ne durent le pardon de leurs fautes qu'aux prières d'Abraham et de Job.

« Allèguerait-on que c'est l'affaiblissement ou le manque de foi qui nous fait invoquer les saints comme intercesseurs et patrons ? Mais alors que répondre à l'exemple du centurion qui mérite le bel éloge que Notre Seigneur fit de sa foi, précisément pour avoir envoyé au Sauveur quelques anciens d'entre les juifs demander la guérison de son serviteur malade ?

« Si donc nous devons confesser qu'il n'y a qu'un « *seul médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Notre Seigneur* (1), » « *qui nous a réconciliés par son sang avec le Père céleste et qui, entré une fois pour toutes dans le Saint des saints, après nous avoir acquis une rédemption éternelle* (2), » « *ne cesse d'intercéder pour nous* (3), » il ne s'ensuit nullement que nous ne devions point recourir au crédit des saints. Si, par le seul fait que nous avons Jésus-Christ pour avocat, il ne nous était pas permis de recourir à l'assistance des saints, l'Apôtre se serait bien gardé de se faire recommander et aider auprès de Dieu par ses frères encore vivants. Car la prière des justes de la terre ne diminuerait pas moins que celle des saints du ciel la gloire et la dignité de notre médiateur, le Christ.

« Mais qui n'aurait confiance dans le culte qui est

1. I *Tim.*, II, 5. — 2. *Heb.*, IX, 12. — 3. *Heb.*, VII, 25.

dû aux saints et dans la protection qu'ils veulent bien nous prêter, quand on connaît les merveilles qui s'opèrent sur leurs tombeaux : les yeux, les mains, tous les membres malades rendus à leur état normal, les morts ressuscités et les démons chassés des corps humains ? Merveilles que les Ambroise et les Augustin, témoins dignes de foi, racontent dans leurs écrits, non pas, comme la plupart, pour en avoir entendu parler, ni même, comme le plus grand nombre, pour les avoir lues, mais pour les avoir vues eux-mêmes.

« Qu'ajouter ? Si les vêtements, si les mains, si l'ombre des saints, avant leur sortie de ce monde, chassaient les maladies, rendaient les forces perdues, qui oserait soutenir qu'avec leurs cendres sacrées, leurs ossements et les autres reliques, Dieu n'en ferait pas autant ? On eut un jour une preuve de ces prodiges dans ce cadavre qui fut porté par hasard au tombeau d'Elisée et qui, au contact du corps du prophète, revint subitement à la vie (1). »

IV. Culte des images. — Les saints ne sont pas seulement honorés dans ce qui fit partie de leur personne comme les membres du corps, mais encore dans les lieux qu'ils sanctifièrent par leur présence, dans les objets qui furent à leur usage, dans la tombe où ils reposèrent. Peuvent-ils l'être semblablement dans les images et les statues qui les représentent ? Ici, on se heurte à la défense portée par Dieu au sujet des représentations de la divinité ; mais il importe d'en connaître le sens.

1. *Défense de faire des images de Dieu.* « Qu'on ne s'imagine pas que ce premier commandement proscrit d'une manière absolue l'art de la peinture, de la sculpture et de la gravure ; car nous savons par l'Ecriture qu'il y a eu des figures et des images faites par l'ordre de Dieu, par exemple les Chérubins et le serpent d'airain. Les images

1. *Cat. Rom., loc. cit.*, n. 20-30,

n'ont été interdites que pour empêcher qu'on ne retranchât quelque chose du culte du vrai Dieu pour le reporter sur elles comme sur des divinités.

2. « *Il y a surtout deux manières de se rendre coupable du crime de lèse-majesté divine.* La première, c'est d'adorer les idoles et les images comme Dieu, ou de leur attribuer une vertu, quelque chose de divin qui mérite notre culte, ou de leur adresser nos prières, ou de placer en elles notre confiance, comme le faisaient les Gentils qui mettaient leur espoir dans leurs idoles : toutes choses réprouvées par les saintes Lettres. — La seconde, c'est d'employer les arts pour exprimer la forme réelle de la divinité, comme si la divinité pouvait être vue des yeux du corps et être représentée à l'aide de couleurs ou de figures. Qui pourrait, dit saint Jean Damascène, représenter Dieu qui ne tombe pas sous le sens de la vue, qui n'a pas de corps, qui ne peut être circonscrit par aucune limite, ni dépeint par aucune figure ? Et c'est là ce qu'a exposé tout au long le second concile de Nicée. L'Apôtre a donc très bien dit des Gentils qu'ils « *ont échangé la majesté de Dieu incorruptible par des images représentant l'homme corruptible, des oiseaux, des quadrupèdes et des reptiles* (1). » En effet, ils adoraient tout cela comme des dieux dans les images qu'ils en faisaient. C'est pour cela qu'on qualifie d'idolâtres les Israélites qui s'écriaient devant la statue du veau d'or : « *Israël, voici ton Dieu qui t'a fait monter du pays d'Egypte* (2) ; » car par là « *ils échangèrent leur gloire contre la figure d'un bœuf qui broute l'herbe* (3). »

3. *Défense de représenter Dieu.* « Après avoir donc défendu d'adorer des dieux étrangers, le Seigneur, voulant détruire entièrement l'idolâtrie, défendit de tirer de l'airain ou de toute autre matière une image de la divinité. C'est ce qui a fait dire à Isaïe : « *A quoi donc comparerez-vous Dieu, et quelle image feriez-vous qui lui ressemble* (4) ? » Voici, du reste, un témoignage assez clair dans

1. *Rom.*, I, 23. — 2. *Exod.*. XXXII, 4. — 3. *Ps.*, CV, 20 ; *Cat. Rom., loc. cit.*, n. 34. — 4. *Is.*, XL, 18.

ce passage où Moïse disait au peuple pour le détourner de l'idolâtrie : « *Vous n'avez vu aucune figure le jour où Jéhovah parla du milieu du feu en Horeb* (1). » Car le très sage législateur ne tient ce langage que pour empêcher les Hébreux de se forger, sous l'inspiration de l'erreur, quelque représentation de la divinité et de rendre à une créature l'honneur qui n'est dû qu'à Dieu (2). »

4. *On peut cependant le représenter.* « Ce n'est pourtant pas un péché contre la religion et la loi de Dieu que de représenter les personnes de la sainte Trinité avec la figure sous laquelle elles apparurent tant dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament. Nul n'est assez ignorant pour penser que ces images soient l'expression réelle de la divinité ; elles servent simplement à rappeler certaines propriétés ou actions qui sont attribuées à Dieu. En peignant, d'après Daniel, l'Ancien des jours assis sur un trône et des livres ouverts devant lui, on veut exprimer l'éternité de Dieu et cette sagesse infinie avec laquelle il examine les actes et les pensées de l'homme pour les juger. On connaît trop les attributs du Saint-Esprit qui figurent, dans l'Evangile et les Actes des Apôtres, la colombe et les langues de feu, pour qu'il soit nécessaire de les expliquer plus au long (3). »

5. *On peut représenter les anges, Notre Seigneur, les saints.* — « On donne aux anges la forme humaine et des ailes pour faire entendre leurs bonnes dispositions en faveur du genre humain et leur promptitude à exécuter les ordres du Seigneur. Car ils sont « *tous des esprits au service de Dieu, envoyés comme serviteurs pour le bien de ceux qui doivent recevoir l'héritage du salut* (4). » — Quant au Christ Notre Seigneur, à sa très sainte et très pure Mère et à tous les autres saints, comme ils se sont montrés sous la forme humaine, revêtus qu'ils furent de notre nature, non seulement il n'est pas défendu par ce commandement de peindre et d'honorer leurs portraits, mais encore ces actes ont toujours passé pour l'expression

1. *Deut.*, IV, 15. — 2. *Cat. Rom., loc. cit.*, n. 35. — 3. *Cat. Rom., loc. cit.*, n. 36. — 4. *Heb.*, I, 14.

de la piété et de la reconnaissance, comme le constatent les monuments des temps apostoliques, les conciles œcuméniques et les écrits concordants des Pères qui furent aussi remarquables par la sainteté que par la doctrine (1). »

6. *Avantages du culte des images.* Le culte bien entendu des images a d'incontestables avantages au point de vue de l'instruction populaire, de l'édification et de la piété. Les conciles, notamment le second de Nicée et le IV^e^ de Constantinople (2), ont eu soin de les signaler ; et le *Catéchisme Romain*, en rappelant le décret du concile de Trente sur le culte des images (3), y insiste en ces ter-

1. *Cat. Rom., loc. cit.*, n. 36-38. — 2. Can. 3 ; Denzinger, n. 337 (273). — 3. Ce décret ordonne d'instruire exactement les fidèles sur l'invocation des saints, sur l'honneur dû aux reliques, sur l'usage légitime des images. C'est « un sentiment impie, » dit-il, que de regarder comme idolâtres ceux qui réclament les secours des élus de Dieu ; c'est encourir les condamnations de l'Eglise que de refuser aux saintes reliques la vénération et l'honneur ; c'est ignorance ou malice grave que de contester la légitimité ou l'utilité de leur culte ; « non pas que l'on croie à quelque divinité ou à quelque vertu qui seraient en elles et qui leur assureraient notre culte ; non pas qu'on doive leur demander quelque chose, ni que notre confiance doive être mise en elles, comme faisaient autrefois les Gentils qui plaçaient leur espoir dans les idoles ; mais parce que l'honneur qui leur est concédé se rapporte aux prototypes qu'elles représentent, de façon que, par les images que nous baisons et devant lesquelles nous découvrons notre tête et nous nous prosternons, nous adorons le Christ et nous vénérons les saints, dont elles portent la ressemblance. » Sess. XXV, *De invoc., venerat., et reliquiis*, Denzinger, n. 986 (862). — Postérieurement au protestantisme, quelques propositions suspectes durent être condamnées ; celles-ci de Molinos, qui prétendait interdire aux âmes intérieures tout « acte d'amour envers la bienheureuse Vierge, les saints ou l'humanité du Christ, attendu que ce sont là des objets sensibles, dont l'amour ne peut être que sensible lui-même ; » « Dieu voulant occuper et posséder seul notre cœur, nulle créature, ni la bienheureuse Vierge, ni les saints ne doivent y trouver place. » Prop. 35-36 ; Denzinger,

mes : « Le pasteur apprendra aux esprits simples et à ceux qui ignorent le but des images, que celles-ci ont pour objet de faire connaître l'histoire des deux Testaments et d'en renouveler le souvenir, afin que la pensée des bienfaits de Dieu nous excite avec plus d'ardeur et de zèle à l'adorer et à l'aimer. Il montrera également que les images des saints sont placées dans les sanctuaires pour que les saints y soient honorés et pour que leur exemple nous pousse à modeler notre vie et nos mœurs sur les leurs. »

IV. Vices opposés à la vertu de Religion

On peut pécher contre une vertu morale par excès ou par défaut ; et c'est ainsi que la *superstition* pèche par excès contre la vertu de religion, et l'*irréligion* par défaut. — La superstition pèche par excès soit dans le mode, soit dans l'objet. Dans le mode, elle constitue un *culte illégitime ;* dans l'objet, elle se

n. 1255-1256 (1122-1123), condamnées par Innocent XI, 19 novembre 1687. — Alexandre VIII, le 7 décembre 1690, condamna les deux suivantes d'esprit baïaniste et janséniste : « Il n'est pas permis de mettre dans une église l'image de Dieu le Père assis. » « C'est une chose vaine que de louer Marie, considérée comme Marie. » Prop. 25-26 ; Denzinger, n, 1315-1316 (1182-1183). — Le jansénisme alla plus loin, notamment à propos du culte du Sacré Cœur, qu'il réprouvait comme une dévotion nouvelle, erronée ou du moins dangereuse. Le vieux levain janséniste reparut au synode de Pistoie, Prop. 61-63, 69-72 ; Denzinger, n. 1561-1563, 1569-1572 (1424-1426, 1432-1436). Pie VI condamna de nouveau toutes ces erreurs. — En fait de dévotions nouvelles, l'Eglise se montre réservée, prudente, et ne les tolère ou ne les approuve que dans des conditions strictement déterminées, parce qu'elles peuvent mettre les fidèles en péril d'errer touchant les dogmes mêmes de la foi, et fournir aux ennemis de la religion une occasion de calomnier la pureté de la doctrine catholique et la véritable piété.

divise en *idolâtrie*, *divination* et *vaines observances*. — L'irréligion pèche par défaut, soit par irrévérence envers Dieu, comme dans la *tentation* et le *parjure*, soit par irrévérence à l'égard de ce qui est consacré à Dieu, comme dans le *sacrilège* et la *simonie*. Tels sont, d'après saint Thomas (1), les vices opposés à la vertu de religion.

A. — Péchés contre la religion par excès. — Signalons seulement ce que le Docteur angélique appelle un *culte indu* ou *illégitime*, c'est-à-dire l'erreur qui consisterait soit à vouloir observer encore les anciennes cérémonies légales, soit à altérer dans le culte public les rites officiellement sanctionnés par l'Eglise. Les cérémonies légales ne sont plus de mise, parce qu'elles annonçaient des mystères, qui maintenant sont un fait accompli. Quant au ministre actuel, il n'est que le mandataire de toute l'Eglise et ne peut, dans l'exercice du culte public, que s'en tenir, sans y rien changer, aux rites prescrits par l'autorité compétente (2). D'autre part, quand l'homme rend hommage à Dieu, en lui soumettant son âme et son corps par la répression modérée de la concupiscence, suivant en cela les prescriptions de Dieu et de l'Eglise ou la coutume, il est dans l'ordre ; mais s'il y a dans son culte des choses qui n'honorent pas Dieu, qui n'élèvent pas l'esprit vers le ciel ou qui ne réfrènent pas la concupiscence, ou qui sont contraires à l'institution divine et ecclésiastique ou à la coutume, il pèche alors par superstition, en pratiquant un culte indu (3).

I. Idolâtrie. — 1. *Sa nature*. — Au sens étymo-

1. *Sum. theol.*, II^{a} II^{ae}, Q. XCII-C. Il sera question du *parjure* dans l'explication du second commandement. — 2. *Sum. theol.*, II^{a} II^{ae}, Q. XCIII, a. 1. — 3. *Ibid.*, a, 2.

logique du mot, idolâtrie signifie le culte de *latrie* rendu à des *idoles*, à des images ou représentations; par extension, il désigne le culte de latrie rendu aux créatures elles-mêmes, quelles qu'elles soient, ce qui est un grave péché (1); car c'est méconnaître la nature de Dieu, ses droits imprescriptibles, en transportant à des êtres créés et finis l'hommage latreutique qui n'est dû qu'à Dieu. Substituer ainsi le fini à l'Infini, la créature au Créateur, ou les confondre, est une aberration des plus coupables ; et les hommes n'y sont que trop portés. De là, en tête du Décalogue, l'interdiction formelle de l'idolâtrie sous toutes ses formes.

Les peuples les plus dégradés pratiquent cette religion à rebours par un *fétichisme* grossier, qui honore comme des divinités toute espèce d'objets sans vie et sans valeur. D'autres sont *polythéistes*, comme le furent les Grecs et les Romains avec leur Olympe ou leur Panthéon. D'autres encore sont *panthéistes*, faisant un seul Dieu de tout ce qui existe et adorant ce tout comme Dieu. D'autres enfin divinisent le principe du mal et l'adorent comme l'égal du principe du bien, par un *dualisme* absolument injustifiable même aux yeux de la simple raison.

2. *Ses causes.* Les positivistes partent d'une hypothèse dont ils font une loi, à savoir que l'humanité comme l'individu passe par trois états: d'abord par l'état théologique, puis par l'état métaphysique, et qu'elle est en train de se fixer dans l'état scientifique. A la période primitive ou théologique, c'est l'imagination qui aurait dominé et fait voir partout à l'homme, sous l'inspiration de la crainte et de

1. Le livre de la *Sagesse*, ch. XIII et XIV, signale l'origine de l'idolâtrie, le culte de la nature, le culte des images et des hommes déifiés, et en montre les funestes conséquences morales.

l'intérêt, des êtres mystérieux, objet de son culte. Cet état aurait débuté par le fétichisme pour se transformer en polythéisme et aboutir au monothéisme, dont la plus haute expression est le catholicisme romain. Mais la métaphysique est venue, substituant des êtres abstraits aux êtres concrets et surnaturels, émancipant complètement l'espèce humaine et faisant dépendre Dieu de la raison. Essentiellement critique et négative, la métaphysique cède le pas à la période actuelle, dite positive ou scientifique, dans laquelle l'Infini, prenant de plus en plus conscience de lui-même dans l'homme et par l'homme, la religion doit nécessairement aboutir au culte de l'humanité, à l'exclusion de Dieu (1).

1. Les rationalistes font appel à la psychologie pour fixer la genèse du culte. Ils placent à l'éveil de la vie religieuse un état purement affectif. Pour les uns, c'est le frisson de la peur en face des phénomènes de la nature ; pour les autres, c'est un sentiment de dépendance à l'égard de l'Etre supérieur, forme concrète de l'obligation morale ; pour d'autres enfin, c'est l'élan du cœur qui se porte vers Dieu dès que Dieu se manifeste à la conscience. Aux empiriques il est bon de faire observer que le sentiment de la peur n'est pas suffisant pour expliquer l'éclosion du sentiment religieux et qu'il n'est pas en tout cas le seul. Aux critiques il faut faire observer que l'homme n'a pas que des besoins du cœur, qu'il en a d'une autre nature, par exemple ceux de l'intelligence, qui ne sont pas moins impérieux. Aux mystiques, qui placent le sentiment religieux dans la perception intime de Dieu par la conscience, il convient de signaler que ce subjectivisme subtil est insuffisant pour expliquer la religion telle qu'elle se manifeste dans le culte extérieur depuis ses origines jusqu'à nos jours. — D'autre part, les partisans de l'évolution considèrent l'*animisme* comme la source première de la religion. L'homme, disent-ils, s'éveillant à peine à la conscience, conçoit le monde à l'imitation de sa propre vie : derrière tous les phénomènes de la nature, il place une multitude d'esprits auxquels il finit par rendre hommage. Mais on est loin de s'entendre sur l'origine et la nature de l'animisme. Pour expliquer le passage du

Cette théorie, et d'autres semblables, fort en honneur auprès de ceux qui, méprisant, au nom de l'autonomie de la raison et de l'indépendance de l'homme, la science de la Religion, ont rêvé de lui substituer la religion de la Science, repose sur trop d'hypothèses et de postulats. Sans la discuter ici

culte des esprits au culte des dieux et, dans la suite, au culte de Dieu, quelques évolutionnistes ont imaginé un culte intermédiaire entre le culte anonyme des esprits et le culte individualisé des dieux, à savoir le culte des démons. Wellhausen, en Allemagne, a prétendu que tous les effets extraordinaires ont été attribués, à l'origine, à des esprits malfaisants, aux *Djinn* ; Smith, en Angleterre, a prétendu au contraire qu'ils ont été attribués à des esprits bienfaisants, aux *Totem*, d'où le *Totémisme*. Renan, en France, a imaginé un animisme sentimental, d'après lequel l'homme peupla d'abord l'espace de forces libres, passionnées, susceptibles d'être invoquées et fléchies ; animisme se développant en deux directions opposées chez l'arien polythéiste et chez le sémite monothéiste ; là, tendant à multiplier les dieux ; ici, à les réduire à l'unité. Pur paradoxe, en opposition de plus en plus avec les données de la science historique, qui trouve des traces de monothéisme même chez les ariens et de polythéisme même chez les sémites. — Max Muller a imaginé un autre système, celui de l'*hénothéisme*, du *Dieu-un* par opposition à la fois au polythéisme, plusieurs dieux, et au monothéisme, un seul Dieu. L'*hénothéisme* n'est pas encore le polythéisme, car il est nécessaire de concevoir un dieu avant d'en concevoir plusieurs ; et ce n'est pas le monothéisme, car une fois l'esprit pénétré de l'idée d'un dieu unique, on ne saurait plus admettre plusieurs dieux. — D'après l'enseignement révélé, c'est le monothéisme qui est primitif et non l'idolâtrie. En dehors de la Révélation, l'histoire des religions, dans son état actuel, fournit des éléments, non point, il est vrai, pour prouver l'existence, à l'origine, d'un monothéisme bien déterminé, mais pour combattre l'existence d'un polythéisme exclusif et pour conclure que le polythéisme n'a pas précédé en fait toute autre forme religieuse, car il implique en quelque sorte le monothéisme, et qu'en tout cas le monothéisme ne sort pas de lui. Cf. de Broglie, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*, 2e édit., Paris, 1886 ; Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques*, Paris, 1903.

comme il conviendrait, remarquons simplement avec saint Thomas que l'idolâtrie a sa cause dispositive dans l'homme par le dérèglement des affections, par l'amour des simulacres ou des images et par l'ignorance du vrai Dieu, et sa cause complétive dans les démons qui se sont offerts à l'adoration de l'homme en lui donnant des réponses, et en faisant des prodiges au moyen des idoles (1).

II. Divination. — 1. *Sa nature.* L'homme, dans son avidité insatiable de tout connaître et de tout savoir, même les secrets les plus cachés et les événements futurs qui dépendent des causes matérielles ou libres, se flatte parfois de pénétrer ces secrets et de découvrir l'avenir en dépit de l'impuissance de la raison et du silence de la foi : il a recours alors à la divination. Le devin se prétend divin et se dit posséder des moyens d'aboutir. Qu'il s'agisse de faits existants mais cachés ou d'évènements futurs humainement inconnaissables et inaccessibles à la science, peu importe, l'homme qui se livre à l'art divinatoire usurpe un privilège qui appartient exclusivement à Dieu. C'est toujours une recherche vaine et superstitieuse ; et dès que cette recherche se fait explicitement ou implicitement par une intervention diabolique, elle est un péché grave.

2. *Ses espèces.* — La divination se sert du secours des démons, soit par une invocation formelle, soit par l'utilisation de leur intervention subtile. Quand on les invoque expressément, les esprits de malice

1. *Sum. theol.*, IIª IIᵃᵉ, Q. XCIV, a. 4. Inutile de rappeler en détail les formes multiples de l'idolâtrie ; cela nous entraînerait trop loin. De Broglie, dans *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*, p. 92 sq., a résumé les divers modes de décomposition de l'idée primordiale du Dieu unique, ou plutôt de l'attribution faite à divers sujets distraits de la notion de divinité.

révèlent l'avenir de plusieurs manières. D'abord en frappant l'œil ou l'oreille de l'homme par de vains artifices : c'est ce qu'on appelle les *prestiges*, parce que ces phénomènes fascinent, éblouissent, trompent les regards. Ensuite, par des rêves : c'est l'*onéiromancie* (1) ; par l'intervention des morts, ou la *nécromancie* (2) ; par celle d'êtres vivants, la *pythomancie*. Parfois ils font connaître l'avenir par des signes ou des figures qui apparaissent dans des objets inanimés. Quand ces indices révélateurs se montrent dans une chose appartenant à la terre, comme le bois, le fer, une pierre polie, c'est la *géomancie* ; quand ils se manifestent dans l'eau, c'est l'*hydromancie;* quand c'est dans l'air, c'est l'*aéromancie ;* quand c'est dans le feu, c'est la *pyromancie;* quand c'est dans les entrailles des animaux immolés aux démons, c'est l'*aruspice*. — En second lieu, la divination qui se fait sous l'invocation formelle du démon se subdivise en deux genres. Le premier renferme toutes les vaines pratiques dans lesquelles on observe, pour découvrir l'avenir, les dispositions de certaines choses : l'*astrologie* examine le mouvement des astres ; l'*augure*, de *avium garritus*, le chant des oiseaux ; l'*auspice*, de *avium inspectio*, le vol des oiseaux ; le *présage* applique à un évènement des paroles prononcées comme par hasard. Ensuite, quand on cherche l'avenir dans la disposition des figures qui se rencontrent sur certains corps, la divination se subdivise encore en *chiromancie*, quand on étudie les lignes de la main,

1. Il y a aussi la *phrénologie*, étude du crâne ; le *cumberlandisme*, étude des impulsions et des mouvements des muscles ; la *graphologie*, étude de l'écriture ; le *somnambulisme*, l'*hypnotisme*, le *magnétisme*, ou sommeil provoqué ; la *télépathie*, action à distance ; le *don de seconde vue*, etc. — 2. A joindre à cette énumération de saint Thomas, le *spiritisme*.

et en *spatulomancie*, quand on étudie les omoplates d'un animal (1).

La divination faite sans l'invocation formelle du démon comprend toutes les pratiques superstitieuses dans lesquelles on étudie les effets produits par certains actes que l'on pose pour découvrir les choses cachées, ou certaines formes et figures que prennent certains objets dans tel ou tel cas (2).

3. *Sa gravité.* La divination par invocation des démons est gravement illicite par l'appel même adressé aux démons et par les suites qu'elle entraîne. Car c'est prêter au démon un rôle qui n'est pas le sien et se confier pour ainsi dire à sa discrétion (3). Il est permis, par l'inspection des astres, de prédire des éclipses, comme aussi, par l'étude des phénomènes météorologiques, d'essayer de prévoir le temps qu'il fera, car c'est là proprement de la science ; mais prétendre prévoir avec certitude de la même manière des évènements fortuits et libres, c'est alors un acte défendu de divination superstitieuse (4). On doit en dire autant de la prédiction

1. Il y a tant et tant de manières, tant et tant de moyens, auxquels on ajoute quelque autorité : ustensiles de ménage, salières renversées, couteaux en croix, miroirs magiques, baguettes de coudrier, tables tournantes, nombres fatidiques, coups de dés, dessins bizarres, jeux de cartes, jours néfastes, rencontres fâcheuses, le mauvais œil, etc., etc. On dirait que l'homme s'en prend à tout pour se tromper lui-même ou pour tromper les autres ; souvent, il est vrai, sans arrière-pensée ni intention coupable, par faiblesse d'esprit, curiosité simple, pure distraction ou passe-temps ; souvent aussi par exploitation de la crédulité naïve et dans un but intéressé de lucre ; mais ce qui est condamnable, comme le note le Docteur angélique, dans beaucoup de ces pratiques qui, par elles-mêmes sont insignifiantes ou indifférentes, c'est le recours explicite ou implicite à une intervention diabolique. — 2. *Sum. theol.*, II^{a} II^{ae}, Q. XCV, a. 1-3. — 3. *Ibid.*, a. 4. — 4. *Ibid.*, a. 5.

de l'avenir par les songes : quand ces songes viennent d'une révélation divine ou d'une cause naturelle, soit intrinsèque, soit extrinsèque, lorsque d'ailleurs on ne dépasse pas les limites que peut atteindre cette cause, il n'y a point là de divination superstitieuse et défendue. Mais lorsqu'on veut découvrir l'avenir par une révélation des mauvais anges avec lesquels on fait, soit un pacte exprès en les invoquant, soit un pacte tacite en dépassant la vertu de la cause employée, c'est divination superstitieuse et illicite (1). Quand la divination par les augures ou par les présages dépasse les effets que leurs causes peuvent produire dans l'ordre de la nature ou de la providence, elle est superstitieuse et illicite (2). Enfin quand on fait dépendre le sort de la disposition des astres ou de l'action des démons, le sortilège est illicite ; mais il peut être permis quand on consulte le jugement divin par le sort, pourvu qu'on ne le fasse pas sans nécessité, contre le respect dû à l'Etre souverain, en appliquant les oracles célestes aux affaires terrestres ou pour conférer les dignités ecclésiastiques (3).

On doit donc regarder comme très coupable « toute sérieuse tentative de connaître par divination les choses contingentes, libres, sues de Dieu ou de leur auteur seulement. Les procédés choisis pour cette divination sont toujours gravement superstitieux, dès qu'explicitement ou implicitement ils font place au démon, le provoquant pour ainsi dire à fournir les connaissances cherchées. L'appeler expressément à son aide est évidemment le comble de la malice, mais le reste n'est pas pure bagatelle. Subjectivement pourtant, on ne pécherait pas mor-

1. *Sum. theol.*, II^{a} II^{ae}, Q. XCV, a. 6. — 2. *Ibid.*, a. 7. — 3. *Ibid.*, a. 8.

tellement si, par ignorance ou sottise, enfantillage ou bravade, entraînement ou amusement frivoles, on allait consulter les diseurs de bonne aventure, les somnambules, les médiums et les autres occultistes. Donner la comédie de salon en interprétant les lignes de la main ou les bosses du crâne, la buée des carafes ou le marc de café, n'est pas sans doute très spirituel, ce n'est pourtant pas bien méchant, à moins que l'on n'arrive à prendre son propre rôle au sérieux ou à scandaliser fortement le prochain, ce qui n'est point rare et doit faire réfléchir sur les inconvénients de ces petits jeux et talents de société (1). »

4. *A propos du magnétisme, du somnambulisme et de l'hypnotisme*, il importe de bien distinguer : ils peuvent être l'objet d'études scientifiques, à l'exclusion de toute pensée superstitieuse, et dès lors ils ne sont pas condamnables ; mais ils sont répréhensibles dès qu'ils sont entachés de superstition. C'est dans ce sens que l'Eglise les déclare licites ou les condamne. La question avait été posée dès 1840, à propos du magnétisme ; et voici la réponse du Saint-Office : « Toute erreur, tout sortilège, toute invocation explicite ou implicite du démon étant écartés, la simple action d'employer des moyens physiques d'ailleurs licites n'est pas moralement défendue, pourvu qu'elle ne tende pas à une fin illicite ou mauvaise en quelque façon ; quant à l'application de principes ou de moyens purement physiques à des choses ou effets vraiment surnaturels, pour les expliquer physiquement, ce n'est rien qu'une déception illicite et de tendance hérétique (2). » Le 4 août

1. Didiot, *Vertu de religion*. n. 600, p. 471. — 2. « Le magnétisme sans divination, dit Didiot, *loc. cit.*, n. 605, p. 476, peut bien être assimilé à l'alcool ou au chloral sans intempérance, à la cocaïne ou au chloroforme sans im-

1856, dans une lettre adressée à l'univers entier, la même Congrégation revint sur ce sujet : « Un certain nouveau genre de superstition, dit-elle, se greffe sur les phénomènes magnétiques, dont plusieurs de nos contemporains s'occupent, non pour développer les sciences physiques, comme cela serait convenable, mais pour tromper et séduire les hommes, se persuadant qu'ils peuvent par l'art ou les prestiges du magnétisme, surtout avec le concours de malheureuses qui dépendent uniquement de la volonté du magnétiseur, découvrir des faits occultes, éloignés et futurs. » Le Saint-Office rappelle alors les diverses réponses déjà faites à ce sujet, les condamnations déjà portées contre certains livres, ainsi que le texte cité plus haut, pour bien montrer que le magnétisme à but scientifique ou thérapeutique est laissé de côté et qu'il ne s'agit que du magnétisme superstitieusement divinatoire ; puis il signale les déplorables résultats de cet engouement superstitieux, les inconvenances du somnambulisme et les prétentions incroyables de la claire intuition, les médiums se vantant de voir l'invisible, se mêlant « de parler de religion, d'évoquer les âmes des morts et de recevoir leurs réponses, de découvrir des choses ignorées et lointaines ; » et

prudence. Le sommeil, provoqué par des procédés strictement modestes, peut être aussi moral que provoqué par une dose prudente de laudanum. Les phénomènes qui l'accompagnent spontanément, ne sont pas nécessairement dirigés dans un sens divinatoire et superstitieux, non plus que les phénomènes accompagnant l'inhalation d'un gaz exhilarant ne sont toujours et fatalement coordonnés vers une joie voluptueuse et immorale. Qu'on ne demande pas au magnétisme, au somnambulisme (et à l'hypnotisme) autre chose que des résultats physiologiques ou thérapeutiques d'ailleurs licites en eux-mêmes, et n'impliquant vraiment aucun désordre passionnel, et probablement Rome ne verra rien d'illicite dans son usage. »

tout cela dans un but de lucre, avec des procédés contraires à la foi et aux bonnes mœurs. En conséquence, il condamne ces pratiques superstitieuses comme étant à la fois une déception totalement illicite, de tendance hérétique, et un scandale contre l'honnêteté des mœurs (1). Cette solution fort sage s'applique à l'hypnotisme tel qu'il a été pratiqué dans la suite.

III. Observances vaines ou dangereuses. — 1. *Il en est pour acquérir la science, tel l'art notoire.* L'art notoire est illicite, parce qu'il prescrit, pour acquérir la science, des moyens qui ne peuvent la donner, comme l'inspection de certaines figures, l'articulation de paroles incomprises et autres pratiques semblables ; ce ne sont pas là des signes institués par Dieu. Il est de plus inefficace, car il néglige les moyens qui donnent la science naturellement ; et celui qui s'y livre ne peut compter que sur Dieu ou le démon. Mais Dieu n'accorde le don gratuit de la sagesse et de la science qu'à qui il veut et comme il veut, et non à la condition de certaines observances ; et quant au démon, il est dans l'impossibilité de donner ce que réclame l'art notoire (2).

2. *Il est d'autres observances qui ont pour but d'agir sur le corps, de rendre la santé ou de produire des effets semblables* par des moyens qui n'ont pas en eux-mêmes la vertu de produire de tels effets, comme l'art magique, l'emploi de ligatures, de charmes, d'amulettes, de remèdes proscrits par la science médicale (3). Ce qu'on appelle la *magie blanche* (4) est une chose parfois plus ridicule qu'irréli-

1. Denzinger, n. 1653, 1654. — 2. *Sum. theol.*, II^{a} II^{ae}, Q. XCVI, a. 1. — 3. *Ibid.*, a. 2. — 4. « On la voit, par exemple, convaincue de l'efficacité de certains chiffres, de certains nombres, pour donner aux prières ou aux

gieuse et en général inoffensive, à moins qu'elle n'implique une évocation plus ou moins expresse du démon. Mais la *magie noire* est autrement grave (1), parce qu'elle suppose un commerce diabolique, entraîne à des actes coupables et vise un but trop souvent immoral.

3. *Quand on cherche dans les observances divinatoires, non pas les causes, mais les signes des événements favorables ou funestes*, on commet un acte illicite et superstitieux. Car ces signes n'ont pas Dieu pour auteur ; ils n'ont pas été indiqués par l'autorité divine, mais par la vaine ignorance avec le concours du démon qui s'efforce d'impliquer l'esprit de l'homme dans la vanité. C'est là un reste de l'ido-

jeûnes une valeur toute spéciale ; de l'efficacité des caractères bizarres, des mots absurdes, des formules étranges, pour composer des prières de choix ; de l'efficacité d'herbes cueillies tel jour de la semaine, à telle heure de la soirée, en présence de tel quartier de lune, pour préparer des breuvages ou des sachets de santé absolument merveilleux ; de l'efficacité de certains versets bibliques, de certaines reliques au moins suspectes, pour fabriquer des phylactères ou des amulettes préservant d'une foule d'accidents ; de l'efficacité des perles de corail ou des cornes de buffle, pour retourner contre les gens à mauvais œil l'influence de leur redoutable regard, etc. » Didiot, *Vertu de religion*, n. 613, p. 486.

1. « Le commerce avec les puissances infernales y est fréquent par appels et pactes, abominable culte, luxure innommable, maléfices dirigés contre les individus et contre les sociétés, leçons diaboliques de sciences et arts, philtres d'amour ou de haine, drogues de santé ou de maladie. Que l'imagination et la crédulité, les névroses et la folie, aient joué un grand rôle dans les faits et gestes des magiciens et des sorciers d'autrefois ; que les récits de diableries et les descriptions des sabbats soient justement taxés de forte exagération ; qu'il y ait eu des épidémies d'illusions lamentables et de répressions féroces... il faut pourtant bien se garder de nier en bloc tout ce que les annales des sciences occultes rapportent du passé. » Didiot, *ibid.*

lâtrie, qui consultait les augures et admettait des jours fastes ou néfastes ; elles se rapprochent sous un rapport de la divination par les astres qui séparent et distinguent les jours, mais elles s'en écartent en ce qu'elles n'impliquent ni la raison ni l'art, ce qui les rend plus vaines et plus superstitieuses (1).

B. — Péchés contre la religion par défaut. — Ces péchés d'irréligion accusent un manque de respect ou de révérence, soit envers Dieu lui-même, comme dans la tentation de Dieu et le parjure, soit envers les choses consacrées à Dieu, comme dans le sacrilège et la simonie.

I. Tentation de Dieu. — 1. *Sa nature.* Tenter, c'est à proprement parler, essayer, sonder, mettre à l'épreuve quelqu'un soit en paroles, soit par des actes ; par parole, quand on dit une chose pour découvrir si une personne sait ce qu'on lui demande ou si elle peut et veut le faire ; par action, quand on pose un acte pour sonder sa volonté, sa puissance ou sa prudence. Tenter Dieu, c'est n'attendre d'effet que de sa puissance en négligeant les moyens ordinaires. On le tente *expressément* ou *formellement* quand on dit ou fait une chose pour mettre à l'épreuve sa puissance, sa bonté ; on le tente d'une façon *interprétative* lorsque, sans vouloir mettre à l'épreuve ses attributs suprêmes, on dit ou fait quelque chose qui semble ne pas admettre d'autre but (2). C'est tenter Dieu, par exemple, quand on a embrassé la foi en connaissance de cause, que de chercher encore à savoir si sa révélation est vraie ; il y a là une défiance ou un doute téméraire ; c'est tenter

1. *Sum. theol.*, II^{a} II^{ae}, Q. XCVI, a. 3. — 2. *Sum. theol.*, II^{a} II^{ae}, Q. XCVII, a. 1.

Dieu que de ne vouloir pas prendre les moyens qu'il a prescrits pour se sauver ou éviter le péché.

2. *Sa malice.* La défense portée par le Deutéronome : « *Vous ne tenterez point Jéhovah, votre Dieu* (1), » a été rappelée par Notre Seigneur, lorsque le démon, sur le pinacle du temple, lui dit : « *Si vous êtes le Fils de Dieu, jetez-vous d'ici en bas. Car il est écrit : Il a été donné pour vous l'ordre à ses anges de vous garder et de vous prendre entre leurs mains, de peur que votre pied ne heurte contre la pierre* (2). »

Tenter Dieu pour connaître sa vertu est donc un péché, puisqu'on agit dans l'ignorance ou le doute de ses perfections. Ce n'est point le tenter lorsque, dans un cas de nécessité, on met à l'épreuve ses attributs, dont on ne doute point, mais pour les faire connaître aux autres. C'est ainsi qu'agirent les Apôtres, quand ils disaient : « *Seigneur, considérez leurs menaces et donnez à vos serviteurs d'annoncer votre parole avec une pleine assurance, en étendant votre main, pour qu'il se fasse des guérisons, des miracles et des prodiges, par le nom de votre serviteur Jésus* (3). » Il arrive parfois que, par excès de zèle, par imprudence, on affronte des entreprises, bonnes en elles-mêmes, mais pour lesquelles on n'est pas fait ; on tente alors réellement Dieu et l'on s'expose à échouer lamentablement, à scandaliser et à exciter contre Dieu des outrages ou des blasphèmes. Compter sur la guérison sans vouloir prendre de remèdes, sur le succès sans faire effort ni travail, sur la persévérance dans le bien sans éviter les occasions prochaines du mal, c'est tenter Dieu et se rendre coupable. Il y a là une faute contre la prudence et aussi contre la religion ; car c'est mettre en quelque sorte Dieu à demeure d'intervenir miraculeusement,

1. *Deut.*, VI, 16. — 2. *Luc*, IV, 9-11. — 3. *Act.*, IV, 29-30.

chose qu'il n'a pas promise et qu'on n'a pas le droit d'escompter, alors que le respect bien entendu de Dieu fait un devoir de s'en tenir aux prescriptions du bon sens et de la foi (1).

II. Sacrilège. — 1. *Sa Nature.* Le sacrilège est la profanation de ce qui est surnaturellement consacré à Dieu, que ce soit une personne, un objet ou un lieu. L'outrage s'adresse directement à une créature et remonte jusqu'à Dieu, à cause de la consécration spéciale de cette créature à Dieu. Il est *personnel*, quand il profane un ecclésiastique ou un religieux ; *réel*, quand il profane des objets sacrés, cultuels, comme les sacrements, les vases sacrés ; *local*, quand il profane une église, un sanctuaire, bénits ou consacrés. D'ordinaire il est joint à une autre faute, le vol, l'assassinat, la luxure. Dès qu'une personne, une chose ou un lieu sont spécialement consacrés à Dieu, en abuser comme d'une chose ordinaire et vulgaire c'est se rendre coupable d'un sacrilège (2).

2. *Sa gravité.* — La gravité du sacrilège se mesure à la dignité de la chose profanée. — Pour les *personnes*, tout clerc a droit à une indépendance matérielle, qui l'affranchisse de toute violence physique, et à une indépendance juridique, qui l'exempte de certaines charges publiques. Violer gravement cette double liberté, dans ce qu'elle a d'essentiel aux yeux de l'Eglise, c'est commettre un péché mortel de sacrilège. Quand le clerc est consacré à Dieu par les ordres majeurs ou par les vœux de religion, ou quand un simple fidèle est obligé par un vœu particulier à vivre dans la chasteté, ils sont tenus à pratiquer la continence, et, s'ils y manquent, ils commettent un sacrilège. Il en est de même de ceux

1. *Sum. theol.*, IIª IIæ, Q. XCVII, a. 2. — 2. *Ibid.*, Q. XCIX.

qui se livreraient sur eux, avec leur assentiment ou malgré leur résistance, à un pareil attentat ou qui les frapperaient avec violence, les condamneraient à la prison ou à l'exil. — Pour les *choses* consacrées au service de Dieu, les sacrements occupent la première place, surtout le sacrement de l'eucharistie : les recevoir dans des dispositions coupables, c'est commettre un sacrilège. Les sacramentaux ne doivent servir à aucun usage profane, à aucun acte superstitieux. Les saintes huiles, les reliques, les images saintes, les vases sacrés, les linges d'autel, les ornement sacerdotaux méritent le respect et ne doivent pas être assimilés à des objets ordinaires ; les profaner, c'est commettre un sacrilège. — Pour les *lieux*, églises et cimetières adjacents, sont considérés comme des sacrilèges tout homicide sanglant ou non sanglant, tout usage illicite du mariage, tout péché de luxure complet, toute profanation scandaleuse, qui pourraient y être commis.

3. *Pénalités canoniques.* D'après la Bulle *Apostolicæ Sedis*, du 12 octobre 1869, sont l'objet *d'une excommunication réservée au pape speciali modo* : les voies de fait sur les personnes ou attentats à la liberté des hauts dignitaires de la hiérarchie ecclésiastique ; l'usurpation et la séquestration de la juridiction, des biens, des revenus, appartenant aux personnes ecclésiastiques à raison de leurs églises ou bénéfices (1) ; *d'une excommunication réservée à l'Ordinaire :* la tentative de mariage entre clercs dans les ordres sacrés ou religieux à vœux solennels

1. On peut juger par cette pénalité canonique de la gravité de la faute commise par ceux qui, en France, ont voté la loi de séparation, la suppression du budget des cultes, la confiscation des biens ecclésiastiques et l'attribution des fondations pieuses en contradiction manifeste avec la volonté des fondateurs.

et personnes quelconques ; la sépulture religieuse d'hérétiques notoires et de personnes nommément excommuniées ou interdites. D'autre part, sont menacés d'excommunication les profanateurs de la chasteté des religieuses et les violateurs d'églises ou de lieux consacrés à la religion.

III. Simonie. — 1. *Sa nature.* La simonie appartient à la catégorie des *sacrilèges réels* : c'est la vente ou l'achat d'une chose spirituelle ou annexée au spirituel. Les choses spirituelles ne sauraient être matière de commerce. Lorsque Simon le Magicien demanda à prix d'argent le pouvoir de faire des miracles et de donner le Saint-Esprit comme les Apôtres, il s'attira cette réponse de Pierre : « *Périsse ton argent avec toi, puisque tu as cru que le don de Dieu s'acquérait avec de l'argent* (1). » Toute proposition honteuse et tout commerce illicite, qui rappellent l'acte de Simon, s'appellent *simonie* et méritent la juste flétrissure dont le prince des Apôtres les stigmatisa. Qu'il s'agisse de sacrements, de fonctions ou de charges ecclésiastiques, on n'en peut pas faire l'objet d'un échange contre deniers comptants ; car les chefs de l'Eglise n'en sont pas les propriétaires et les maîtres, mais les détenteurs et les dispensateurs, devant les donner comme ils les ont reçus, gratuitement. Les vendre donc ou les acheter, c'est commettre une irrévérence contre Dieu et les choses divines, un péché d'irréligion, un acte de simonie.

Ce triste fléau, d'après saint Grégoire, peut se pratiquer de bien des manières qui se ramènent à trois : *munus a manu, munus a lingua, munus ab obsequio* (2), selon le moyen employé pour l'acqui-

1. *Act.*, VIII, 20. — 2. *Hom.* IV *in Evang.*

sition d'une chose spirituelle. — Il y a *simonie de la main*, quand l'argent ou tout ce qui peut être apprécié à prix d'argent sert à payer la collation d'un sacrement, d'un bénéfice, d'une charge ou d'un honneur ecclésiastique. — Il y a *simonie de la langue*, quand on recherche et qu'on obtient le même résultat par de basses flatteries verbales ou écrites ; et *simonie de la faveur*, quand on a recours à toutes sortes d'obséquiosités ou de services rendus. Si la simonie à prix d'argent est la plus brutale, les deux autres sont plus viles.

2. *L'Eglise n'a cessé de les réprouver et de les condamner*. Elle l'avait fait dejà au concile de Chalcédoine. Mais devant le trafic honteux, qui fut l'une des plaies du x^e^ et xi^e^ siècle, elle y insista de nouveau. Saint Pierre Damien, les papes Clément II, Léon IX, Nicolas II, Alexandre II, Grégoire VII, Urbain II et Calixte II, mirent tous leurs soins à extirper un tel vice. Et le 1^er^ concile de Latran, en 1123, défendit « de toutes manières d'ordonner ou de promouvoir quelqu'un, pour de l'argent, dans l'Eglise de Dieu (1). » Seize ans plus tard, en 1139, le second concile de Latran revient à la charge : il flétrit de la même note d'infamie le vendeur, l'acheteur et l'intermédiaire ; il interdit d'exiger n'importe quoi de n'importe qui, sous quelque prétexte que ce soit, après comme avant l'ordination ou la promotion (2).

Saint Thomas avait eu soin (3) de distinguer entre recevoir de l'argent *comme prix* de la grâce spirituelle des sacrements, chose vraiment simoniaque, et en recevoir *à l'occasion* du ministère, à titre d'oblation et en vue de pourvoir à l'entretien du

1. Can. 1 ; Denzinger, n. 359 (301). — 2. Can. 11-13 ; Denzinger, n. 364-365 (306-307). — 3. *Sum. theol.*, II^a^ II^ae^, Q. c, a. 2.

culte et du clergé, usage parfaitement légitime, puisque le prêtre, comme l'enseigne saint Paul, a droit de vivre de l'autel. Mais telle ne fut pas la pensée de Wiclef. Ce puritain estimait que « tous ceux-là sont simoniaques qui s'obligent à prier pour d'autres dont ils reçoivent des subventions temporelles (1). » Martin V le condamna avec raison, parce qu'il n'y a là ni achat ni vente, mais un don ou une fondation d'une part, un acte de reconnaissance ou de justice d'autre part.

Plus tard, au XVII^e^ siècle, on essaya vainement de subtiliser et de faire passer certaines combinaisons fort louches comme des actes complètement à l'abri de tout reproche simoniaque. Mais Alexandre VII et Innocent XI maintinrent énergiquement la doctrine de l'Eglise, en condamnant des distinctions pitoyables, qui cherchaient à justifier des actes indéniables de simonie (2).

3. *Pénalités canoniques.* La simonie est un crime

1. Prop. 25 ; Denzinger, n. 605 (501). — 2. En 1665, Alexandre VII condamne cette proposition : « Il n'est pas contre la justice de ne pas conférer gratuitement les bénéfices ecclésiastiques ; car le collateur, conférant ces bénéfices moyennant de l'argent, ne l'exige pas pour la collation du bénéfice, mais en vue pour ainsi dire de l'avantage temporel qu'il n'était pas tenu de vous conférer. » Prop. 22; Denzinger, n. 1122 (993). Le collateur ne donne rien qui lui appartienne et dont il ait le droit de retirer un revenu quelconque; il confère le bien de l'Eglise et de Jésus-Christ, non le sien. — Innocent XI, le 2 mars 1679, condamna ces deux autres : « Donner le temporel pour le spirituel n'est pas simonie, quand le temporel n'est pas donné comme prix, mais seulement comme motif de conférer ou de faire le spirituel ; ou encore quand le temporel est uniquement une compensation gratuite pour le spirituel, ou bien à l'inverse. » « Il en est encore ainsi lors même que le temporel serait le principal motif de donner le spirituel, et lors même qu'il serait la fin de cette chose spirituelle, au point d'être estimée plus qu'elle. » Prop. 45-46 ; Denzinger, n. 1195-1196 (1062-1063).

détestable et une faute grave, quand il y a matière grave, et la matière est toujours grave dans la vente proprement dite des sacrements, des pouvoirs spirituels, des bénéfices et des charges ecclésiastiques, quand il y a une prohibition absolue de la part de l'Eglise, et lorsque les conséquences en sont dangereuses, soit pour le clergé par l'admission de sujets indignes, soit pour les fidèles par les scandales qui en sont la suite ordinaire. Et c'est pourquoi l'Eglise a maintenu dans sa législation des peines sévères : celle de l'*excommunication encourue ipso facto et réservée au pape* contre la simonie réelle ou confidentielle en matière bénéficiale, contre la simonie pour entrée en religion, contre le trafic lucratif des indulgences, des autres grâces spirituelles et des honoraires de messe (1) ; celle de *la menace de suspense, d'interdit* et *d'excommunication* contre le prélat qui commettrait un acte de simonie dans une ordination, de *suspense et d'excommunication* contre l'ordonné et contre quiconque pratiquerait la simonie dans l'administration des sacrements et des sacramentaux. Il y a enfin annulation *ipso facto* de tout acte simoniaque et des actes même réguliers qui auraient pu suivre, irrégularité et note d'infamie pour les délinquants (2).

1. **Invocation des saints.** — « Quand Messieurs de la religion prétendue réformée nous objectent qu'en adressant nos prières aux saints, et en les honorant comme présents par toute la terre, nous leur attribuons une espèce d'immensité, ou du moins la connaissance du secret des cœurs, qu'il paraît néanmoins que Dieu se réserve par tant de témoignages de l'Ecriture, ils ne considèrent pas assez notre doctrine. Car enfin, sans examiner

1. Cf. Bulle *Apostolicæ Sedis*, 12 octobre 1869. — 2. Santi, *Prælect. Juris canonici*, L. v, tit. 3.

quel fondement on peut avoir d'attribuer aux saints, jusqu'à certain degré, la connaissance des choses qui se passent parmi nous, ou même de nos secrètes pensées, il est manifeste que ce n'est point élever la créature au dessus de sa condition, que de dire qu'elle a quelque connaissance de ces choses par la lumière que Dieu lui en communique. L'exemple des prophètes le justifie clairement, Dieu n'ayant pas même dédaigné de leur découvrir les choses futures, quoiqu'elles semblent plus particulièrement réservées à sa connaissance. Au reste, jamais aucun catholique n'a pensé que les saints connussent par eux-mêmes nos besoins, ni même les désirs pour lesquels nous leur faisons de secrètes prières. L'Eglise se contente d'enseigner, avec toute l'antiquité, que ces prières sont très profitables à ceux qui les font, soit que les saints les apprennent par le ministère et le commerce des anges, qui, suivant le témoignage de l'Ecriture, savent ce qui se passe parmi nous, étant établis par ordre de Dieu esprits administrateurs pour concourir à l'œuvre de notre salut; soit que Dieu même leur fasse connaître nos désirs par une révélation particulière; soit enfin qu'il leur en découvre le secret dans son essence infinie, où toute vérité est comprise. Ainsi l'Eglise n'a rien décidé sur les différents moyens dont il plaît à Dieu de se servir pour cela. Mais quels que soient ces moyens, toujours est-il véritable qu'elle n'attribue à la créature aucune des perfections divines, comme faisaient les idolâtres, puisqu'elle ne permet de reconnaître, dans les plus grands saints, aucun degré d'excellence qui ne vienne de Dieu, ni aucune considération devant ses yeux que par leurs vertus, ni aucune vertu qui ne soit un don de sa grâce, ni aucune connaissance des choses humaines que celle qu'il leur communique, ni aucun pouvoir de nous assister que par leurs prières, ni enfin aucune félicité que par une soumission et une conformité parfaite à la volonté divine. » Bossuet, *Exposition de la doctrine de l'Eglise catholique*, *Œuvres*, Paris, 1836, t. v, p. 386.

2. **Culte des Images.** — « Pour les images, le concile de Trente défend expressément d'y croire aucune divinité

ou vertu par laquelle on les doive révérer, de leur demander aucune grâce, et d'y attacher sa confiance, et veut que tout l'honneur se rapporte aux originaux qu'elles représentent. Toutes ces paroles du concile sont autant de caractères qui servent à nous faire distinguer des idolâtres, puisque, bien loin de croire comme eux que quelque divinité habite dans les images, nous ne leur attribuons aucune vertu que celle d'exciter en nous le souvenir des originaux. C'est sur cela qu'est fondé l'honneur qu'on rend aux images. On ne peut nier, par exemple, que celle de Jésus-Christ crucifié, lorsque nous la regardons, n'excite plus vivement en nous le souvenir de Celui qui nous a aimés jusqu'à se livrer pour nous à la mort. Tant que l'image présente à nos yeux fait durer un si précieux souvenir dans notre âme, nous sommes portés à témoigner, par quelques marques extérieures, jusqu'où va notre reconnaissance ; et nous faisons voir, en nous humiliant en présence de l'image, quelle est notre soumission pour son divin original. Ainsi, à parler précisément et selon le style ecclésiastique, quand nous rendons honneur à l'image d'un apôtre ou d'un martyr, notre intention n'est pas tant d'honorer l'image que d'honorer l'apôtre ou le martyr, en présence de l'image... Enfin on peut connaître en quel esprit l'Eglise honore les images, par l'honneur qu'elle rend à la croix et au livre de l'Evangile. Tout le monde voit bien que devant la croix elle adore Celui qui a porté nos crimes sur le bois, et que si ses enfants inclinent la tête devant le livre de l'Evangile, s'ils se lèvent par honneur quand on le porte devant eux, et s'ils le baisent avec respect, tout cet honneur se termine à la vérité éternelle qui nous y est proposée. Il faut être peu équitable pour appeler idolâtrie ce mouvement religieux qui nous fait découvrir et baisser la tête devant l'image de la croix, en mémoire de Celui qui a été crucifié pour l'amour de nous ; et ce serait être trop aveugle que de ne pas apercevoir l'extrême différence qu'il y a entre ceux qui se confiaient aux idoles, par l'opinion qu'ils avaient que quelque divinité ou quelque vertu y était, pour ainsi dire, attachée, et ceux qui déclarent, comme nous, qu'ils ne se veulent ser-

vir des images que pour élever leur esprit au ciel, afin d'y honorer Jésus ou les saints, et dans les saints Dieu même, qui est l'auteur de toute sanctification et de toute grâce. » Bossuet, *Ibid.*, p. 386.

3. **Culte des reliques.** — « On doit entendre de la même sorte l'honneur que nous rendons aux reliques, à l'exemple des premiers siècles de l'Eglise ; et si nos adversaires considéraient que nous regardons les corps des saints comme ayant été les victimes de Dieu par le martyre ou par la pénitence, ils ne croiraient pas que l'honneur que nous leur rendons, par ce motif, pût nous détacher de celui que nous rendons à Dieu même... S'ils considéraient que tout le culte extérieur de l'Eglise catholique a sa source en Dieu même, et qu'il y retourne, ils ne croiraient jamais que ce culte, que lui seul anime, pût exciter sa jalousie ; ils verraient, au contraire, que si Dieu, tout jaloux qu'il est de l'amour des hommes, ne nous regarde pas comme si nous nous partagions entre lui et la créature, quand nous aimons notre prochain pour l'amour de lui ; ce même Dieu, quoique jaloux du respect des fidèles, ne les regarde comme s'ils partageaient le culte qu'ils ne doivent qu'à lui seul, quand ils honorent, par le respect qu'ils ont pour lui, ceux qu'il a honorés lui-même... Si nos adversaires considéraient paisiblement les explications précédentes, qui comprennent la doctrine expresse du concile de Trente, ils cesseraient de nous objecter que nous blessons la médiation de Jésus-Christ, et que nous invoquons les saints ou que nous adorons les images d'une manière qui n'est propre qu'à Dieu. » Bossuet. *Ibid.*, p. 387.

4. **La divination et les démons.** — « Incomparablement moins capables que les bons anges de surprendre les vérités renfermées dans la connaissance divine ; réduits à des conjectures habiles, mais nécessairement trompeuses, sur des faits contingents et libres qui ne se voient pas nécessairement dans l'intuition de leurs causes ; poussés par haine de Dieu, par jalousie envers les hommes rachetés, par désespoir surtout, à mentir et à nuire, les démons offrent aussi peu de titres que possible

à la confiance de celui qui les interroge ou les écoute. Du reste, pourquoi les évoquer, et de quel droit? Ils sont définitivement exclus de l'ordre qui a Dieu pour centre et pour fin. A moins de rompre avec l'ordre, il faut donc rompre avec eux. Qui se commet dans leur compagnie, doit renier celle de Dieu. On dit qu'ils se présentent parfois spontanément, avec de riches enseignements et d'extraordinaires prévisions d'avenir ; qu'on peut bien les écouter puisque Dieu les laisse parler ; qu'on a le droit et presque le devoir de recueillir la vérité partout où elle se trouve ; et qu'au surplus il suffit, pour ne pas pécher, de l'intention bien arrêtée de résister au désordre diabolique. Mais si Dieu permet ces infestations et apparitions, ce n'est pas du tout dans un but d'*instruction* pour nous ; c'est dans un but d'*épreuve*, qui précisément nous oblige à repousser les moyens, les prétextes, les avances flatteuses, par lesquels le démon s'efforce d'entrer en pourparlers avec nous. La science offerte par lui en appât est de si peu de prix ; elle est si suspecte en elle-même, si intimement rattachée aux erreurs dont il est l'apôtre perfide ; elle est si méprisable en comparaison de celle que Dieu met abondamment et très sûrement à notre disposition, dans les sources divines naturelles et surnaturelles auxquelles sa providence même nous a conduits, que nous n'avons aucune bonne raison de consentir à puiser aux citernes infernales, lézardées et fangeuses, dont la Bible reprochait la fréquentation aux Israëlites éloignés du droit chemin. Les démons se présentent volontiers sous le nom et l'apparence des bons anges et des saints, qui certainement sont quelquefois envoyés du ciel en terre pour converser avec nous. Une extrême prudence s'impose donc à nous au début de toutes ces manifestations. Y prendre part sans avoir appliqué les règles du discernement des esprits, que l'Eglise possède et communique toujours à qui en a besoin, serait une imprudence gravement coupable. La vertu de religion, avec celles de foi et de charité, interdit énergiquement de se fourvoyer en des milieux ténébreux où la gloire et le culte de Dieu courent tant de risques, et l'honneur des chrétiens tant de dangers. » Didiot, *Vertu de religion*, n. 596, p. 466.

Leçon IX^e

Second commandement

I. *Ce qui est prescrit :* 1. *Respect du nom de Dieu.* — 2. *Serment.* — 3. *Vœu.* — II. *Ce qui est défendu :* 1. *Blasphème.* — 2. *Parjure.* — 3. *Violation des vœux.*

Le premier commandement du Décalogue pose le principe de tous nos devoirs envers Dieu ; les deux suivants ne font qu'en préciser quelques-uns, dont Dieu a voulu faire l'objet d'un précepte spécial (1). Le second, par exemple, marque une obligation envers le nom même de Dieu.

« Sans doute, observe le *Catéchisme Romain* (2), le premier commandement qui nous ordonne d'honorer Dieu avec religion et piété, contient nécessairement le second. Car celui qui veut être honoré, veut par là même qu'on parle de lui avec beaucoup de déférence et interdit le contraire. C'est ce qu'indiquent ces paroles du Seigneur, dans Malachie : « *Un homme honore son père, et un serviteur son maître. Or, je suis père, où est l'honneur qui m'appartient ? Et si je suis Seigneur, où est la crainte qui m'est due* (3) ? » Toutefois, à cause de son importance, Dieu a voulu nous laisser sur l'honneur dû à son nom divin et plein de sainteté, un commandement à part, en termes clairs et formels. »

1. BIBLIOGRAPHIE : Voir les auteurs signalés en tête de la leçon IV^e. — 2. *Cat. Rom.*, P. III., *Sec. Dec. praec.*, n. 1. — 3. *Mal.*, I, 6.

« *Tu ne prendras pas le nom de Jéhovah, ton Dieu, en vain* (1). » Sous cette formule négative, ce commandement ne semble viser que les fautes dont on peut se rendre coupable envers le saint nom de Dieu ; il comprend cependant des prescriptions positives, l'une qui est d'honorer le nom de Dieu, l'autre de le faire intervenir dans les serments avec un religieux respect (2). Et tels sont les deux points que traite d'abord le *Catéchisme Romain*. Mais, comme d'ordinaire les théologiens y joignent le vœu, à cause de certaines analogies qu'il offre avec le serment, il en sera également question ici ; puis on traitera des péchés opposés au respect du nom de Dieu, du serment et des vœux.

I. Ce qui est prescrit

I. Respect du nom de Dieu. — 1. *Nature de ce respect.* Rien n'est plus délicat que le sentiment de l'honneur que l'on éprouve envers quelqu'un, que ce soit par admiration, par reconnaissance ou par amour ; et ce n'est pas seulement à l'égard de sa personne qu'on le manifeste, c'est encore à l'égard de tout ce qui le touche de près et jusqu'au nom qu'il porte. A plus forte raison doit-il en être ainsi pour Dieu, tant les liens qui nous rattachent à lui sont nombreux et puissants : l'hommage exceptionnel que nous lui devons implique nécessairement un respect religieux envers son saint nom. Chaque fois que nous entendons ce nom vénéré ou que nous le prononçons, chaque fois que nous le lisons ou que nous l'écrivons, nous devrions nous rappeler cette demande de l'Oraison dominicale : « *Que votre nom soit sanctifié !* » Et, à défaut de nos lèvres,

1. *Ex.*, XX, 7. — 2. *Cat. Rom.*, P. III, *loc. cit.*, n. 5.

notre cœur devrait redire : *Sit nomen Domini benedictum !*

« Or, il ne s'agit pas simplement de considérer dans ce nom les lettres et les syllabes qui le composent, c'est-à-dire le mot en lui-même, mais de songer à la valeur du terme qui exprime la majesté toute-puissante et éternelle d'un seul Dieu en trois personnes. Cela montre facilement combien vaine était la superstition de ces Juifs, qui écrivaient bien le nom de Dieu, mais qui n'osaient pas le prononcer, comme si sa valeur lui venait des lettres qui le composent et nullement de ce qu'il signifie. Quoiqu'il ait été dit au singulier : « *Tu ne prendras pas le nom de Jéhovah*, » cela ne doit pas s'entendre uniquement de ce nom, mais de tous ceux que l'on donne habituellement à Dieu ; car on l'appelle également Seigneur, Tout-Puissant, Seigneur des armées, Roi des rois, Fort, etc., et tous ces noms méritent également notre vénération (1). »

2. *Comment on honore le nom de Dieu.* « Un chrétien, dont la bouche doit toujours célébrer les louanges de Dieu, ne doit pas ignorer une chose aussi utile et aussi nécessaire au salut (2). Or, bien qu'il y ait de multiples raisons de louer ce nom divin, voici les plus importantes et les plus essentielles. On loue Dieu tout d'abord, quand *on confesse hardiment en public* qu'il est notre Dieu et Seigneur et quand, reconnaissant le Christ pour l'auteur de notre salut, on le proclame tel. — On le loue encore quand *on étudie religieusement et soigneusement la parole* où il a déposé ses volontés, quand on s'applique assi-

1. *Cat. Rom.*, P. III, *loc. cit.*, n. 6-7. — 2. « Toute la littérature sacrée est pleine du nom de Dieu transformé en objet de culte. Ouvrez le Psautier, ce code de la prière, où la foi d'Israël et son espérance, son repentir et ses douleurs, sa conscience et son cœur prêtent tour à tour leurs accents aux plus sublimes épanchements de l'âme humaine, vous retrouverez à chaque page des invocations jetées au nom divin avec une véritable passion de confiance et d'amour. » D'Hulst, *Conf. de N. D.*, Carême de 1893, Paris, 1906, p. 115.

dûment à la méditer, quand on est avide de s'en instruire, soit en la lisant, soit en l'écoutant, selon qu'il convient au rôle et aux fonctions de chacun. — On le vénère et on le loue lorsque, par devoir ou par piété, *on célèbre ses louanges* et on lui rend de particulières actions de grâces pour tout, pour la prospérité et pour l'adversité. Le prophète a dit: « *Mon âme, bénis Jéhovah, et n'oublie pas ses nombreux bienfaits* (1). » Dans combien de psaumes, David, cédant aux élans de son admirable piété, exalte les louanges de Dieu dans les chants les plus suaves ! Nous avons, d'autre part, dans la personne de Job, un exemple admirable de patience : au milieu des calamités les plus grandes et les plus horribles, il ne cessa jamais de louer Dieu avec un cœur élevé et invincible. Si donc nous sommes aux prises avec les douleurs de l'esprit et du corps, si nous sommes accablés par les misères et l'adversité, mettons aussitôt nos soins et nos forces à louer Dieu, en répétant avec Job : « *Que le nom du Seigneur soit béni* (2) ! »

« Nous n'honorons pas moins le nom de Dieu *en implorant le secours de Dieu* avec confiance pour qu'il nous délivre de nos maux ou pour qu'il nous accorde la constance et la force de les supporter courageusement. C'est là ce que veut le Seigneur : « *Invoque-moi*, dit-il, *au jour de la détresse, je te délivrerai, et tu me glorifieras* (3). » L'Ecriture, d'ailleurs, dans une foule de passages, mais surtout dans les psaumes XXVI, XLIII et CXVIII, nous fournit de beaux exemples de cette invocation.

« Nous l'honorons encore, *en le prenant à témoin* pour faire croire à notre parole. Et ceci diffère beaucoup de ce qui précède ; car les moyens indiqués jusqu'ici sont si bons et si désirables que ce qu'il peut y avoir de préférable et de plus heureux pour l'homme c'est de s'exercer jour et nuit à y recourir avec empressement.

> « *Je veux bénir Jéhovah en tout temps ;*
> *Sa louange sera toujours dans ma bouche* (4). »

1. *Ps.*, CII, 2. — 2. *Job.*, I, 21. — 3. *Ps.*, XLIX, 15. — 4. *Ps.*, XXXIII, 2; *Cat. Rom.*, P. III, *loc. cit.*, n. 8-9.

II. Serment. — 1. *Rôle du serment.* Les relations sociales ont éminemment besoin de sécurité et de stabilité. A chaque instant, les hommes sont obligés de faire accepter sans hésitation la valeur de leur témoignage ou de leurs promesses ; d'autres, dans l'intérêt du bien public, doivent s'entourer de garanties pour arriver à la découverte de la vérité et obtenir autant que possible la réalisation des engagements pris. Mais comment y arriver avec des êtres faillibles et changeants ? Et où trouver, contre des défaillances ou des caprices, toujours possibles, trop souvent réels, une caution suffisante ? L'homme, en pareil cas, ne pourrait-il pas s'abriter sous une autorité supérieure, celle même de Dieu, pour donner à son propre témoignage et à ses engagements la garantie qu'ils n'ont pas par eux-mêmes ? Oui, sans doute ; et c'est pourquoi le serment intervient si souvent dans la vie civile et religieuse. C'est l'appel fait à Dieu et offert, à titre de caution divine, comme la preuve de la vérité de ce que l'on affirme, de la certitude de ce que l'on promet. Par là, aux devoirs qu'imposent toujours la vérité et la justice, s'ajoute un devoir nouveau, dicté par la vertu de religion ; et ainsi témoignages et engagements humains acquièrent une force et un droit nouveaux, appuyés sur l'autorité même de Dieu.

2. *Signification du mot.* Telle est bien la signification des mots latins *juramentum*, *jusjurandum* : addition d'un droit surnaturel et divin à un droit naturel et humain. L'homme alors donne à ses actes un caractère religieux et sacré ; il fait un *sacramentum*, c'est-à-dire un serment, qui le lie vis-à-vis de Dieu, mais dont profite celui auquel il donne sa parole ou engage sa promesse.

3. *Nécessité d'en bien traiter.* Comme, d'une part, rien n'intervient avec autant de fréquence et de

légèreté dans le commerce des hommes, « au point qu'il n'est presque personne qui vende, achète ou trafique sans recourir à la religion du serment et sans prendre mille fois témérairement le saint nom de Dieu, même pour les choses les plus futiles et les plus frivoles (1) ; » et comme, d'autre part, rien ne requiert autant de réserve, de prudence et de sagesse que le serment, il importe, pour en légitimer et en régler l'emploi, d'en bien connaître la nature, les espèces et les conditions essentielles.

4. *Nature du serment.* « Jurer n'est pas autre chose que prendre Dieu à témoin, quelle que soit la formule employée : car dire : *Dieu m'est témoin* ou *par Dieu*, c'est tout un. Il y a serment quand, pour nous faire croire, nous jurons par les créatures, par exemple par les saints Evangiles, par la croix, par les reliques ou par le nom des saints, et autres choses de ce genre. Car ce ne sont pas ces objets pris en eux-mêmes qui donnent au serment sa force et son autorité, mais c'est Dieu dont la majesté divine brille dans ses créatures. D'où il suit que jurer par l'Evangile, c'est jurer par Dieu même, dont la vérité est contenue et exprimée dans l'Evangile. De même quand on jure par les saints, car ils sont les temples de Dieu, ils ont cru à la vérité évangélique et l'ont pleinement respectée, ils l'ont portée chez les gentils et aux nations les plus éloignées. Il faut en dire autant du serment fait avec imprécation, comme dans ce passage de saint Paul : « *Pour moi, je prends Dieu à témoin sur mon âme* (2). » Car c'est se livrer par cet engagement au jugement de Dieu comme au vengeur du mensonge (3). »

5. *Différentes espèces.* « Il y a deux espèces de serment : le serment *assertoire* ou par affirmation, quand on certifie une chose présente ou passée, comme quand l'Apôtre écrit aux Galates ; « *En tout ce que je vous écris là, je l'atteste devant Dieu, je ne mens pas* (4) ; » le serment

1. *Cat. Rom.*, P. III, *loc. cit.*, n. 3. — 2. II *Cor.*, I, 23. — 3. *Cat. Rom.*, P. III, *loc. cit.*, n. 12-14. — 4. *Gal.*, I, 20.

promissoire; qui renferme aussi les menaces et regarde l'avenir, quand on assure qu'il en sera comme on le dit. Tel fut le serment de David quand, jurant par le Seigneur son Dieu, il promit à Bethsabée, que Salomon, son fils, serait héritier de sa couronne et le remplacerait sur le trône (1). »

6. *Triple condition du serment.* « Quoiqu'il suffise pour faire un serment de prendre Dieu à témoin, il faut pourtant, si on veut le faire d'une manière correcte et sainte, certaines conditions indispensables. Au dire de saint Jérôme, Jérémie les énumère brièvement ainsi : « *Si tu jures* « Jéhovah est vivant » *avec vérité, avec droiture et avec justice* (2). » Voilà ce qui rend un serment parfait : la vérité, le jugement, la justice. »

La vérité. « Dans le serment, la première place est pour la vérité : il faut que ce qui est affirmé soit vrai et que celui qui jure le regarde comme vrai, non point témérairement et sur de légères conjectures, mais sur des arguments très certains. Le serment qui accompagne une promesse exige de même la vérité ; celui qui promet doit être disposé à tenir parole et à exécuter sa promesse au moment voulu ; car l'homme de bien ne s'engage jamais à faire ce qu'il regarderait comme contraire aux commandements et à la très sainte volonté de Dieu. Dès lors, tout ce qu'il lui sera permis de promettre par serment, si une fois il s'y engage, sera sacré pour lui, à moins qu'un changement de circonstances ne rende sa promesse telle qu'en y restant fidèle et en tenant sa parole, il n'encoure le mécontentement et l'indignation de Dieu (3).

1. *Cat. Rom.*, P. III, *loc. cit.*, n. 15. — 2. *Jer.*, IV, 2. — 3. Toute promesse librement faite et acceptée oblige en justice vis-à-vis du prochain ; si elle est appuyée par un serment, elle oblige vis-à-vis de Dieu par un devoir de religion, et vis-à-vis du prochain par l'obligation où l'on est de lui éviter le scandale du parjure. Or, une promesse n'oblige plus dès qu'elle a été tenue, lorsque en fait ou en droit elle est impossible à tenir, quand son bénéficiaire y renonce librement d'une manière explicite ou équivalente ou lorsqu'il s'en rend indigne, enfin lorsque l'autorité légitime, de laquelle dépend

David montre fort bien la nécessité de la vérité dans le serment, quand il dit : « *S'il a fait un serment à son préjudice, il n'y change rien* (1). »

Le jugement. « On ne doit pas, en effet, recourir au serment à la légère et témérairement, mais après examen et réflexion. Avant donc de jurer, il faut considérer s'il y a nécessité ou non, peser attentivement la chose pour s'assurer si elle est telle qu'elle ne puisse se passer de serment, examiner les circonstances de temps, de lieu et les autres, ne se laisser entraîner ni par la haine, ni par l'amour, ni par aucun mouvement déréglé de l'âme, mais seulement par la nécessité et l'importance de la chose elle-même. Car s'il n'est pas précédé de ces considérations et de ces réflexions diligentes, le serment sera certainement précipité ou téméraire. Telles sont les affirmations sacrilèges de ceux qui jurent pour les choses les plus légères et les plus futiles, sans motif et sans examen, mais uniquement par mauvaise habitude, comme cela se passe chaque jour parmi les vendeurs et les acheteurs. Les uns pour vendre plus cher, les autres pour acheter à meilleur marché, n'hésitent jamais à vanter ou à déprécier la marchandise par serment. Comme il faut donc du jugement et de la prudence pour jurer, et comme les enfants manquent de la perspicacité et du discernement voulus, il est interdit d'exiger d'eux le serment avant l'âge de la puberté, c'est-à-dire avant l'âge de quatorze ans. »

« *La justice* est enfin requise, surtout dans les pro-

l'auteur de la promesse ou la chose promise, intervient pour en différer ou en interdire l'exécution. Cf. *Sum. theol.*, II^{a} II^{æ}, Q. LXXXIX, a. 9, ad 3. L'Eglise intervient ainsi quand une promesse devient un obstacle à la saine morale, à la paix des familles ou des sociétés, à l'honneur et à la sainteté des mœurs chrétiennes. Jadis, au moyen âge, quand les vassaux et les sujets venaient à être lésés dans leurs droits les plus essentiels par des souverains sans foi ni loi, l'Eglise les déliait de leurs promesses, dans l'ordre féodal et politique, même quand elles étaient appuyées par un serment.

1. *Ps.* XIV, 4.

messes. Si donc quelqu'un promet avec serment une chose injuste et deshonnête, il pèche en jurant et, en tenant sa promesse, il ajouterait un nouveau crime. L'Evangile nous en fournit un exemple dans la personne du roi Hérode qui, après s'être lié par un serment téméraire, donna à une danseuse, pour prix de sa danse, la tête de Jean Baptiste. Tel fut encore le serment de ces juifs dont il est dit aux Actes des Apôtres qu'ils firent vœu de ne goûter d'aucune nourriture qu'ils n'eussent tué saint Paul (1). »

7. *Légitimité du serment.* « Nul doute, après ces explications, qu'on ne puisse jurer en sûreté de conscience quand on observe toutes ces recommandations et qu'on entoure son serment de cette triple condition comme d'une sauvegarde. Il est facile de le prouver par plusieurs arguments, car la loi du Seigneur, qui est sainte et sans tache, s'exprime ainsi : « *Tu craindras Jéhovah, ton Dieu, tu le serviras et tu jureras par son nom* (2). » David a écrit : « *Quiconque jure par lui se glorifiera* (3). » On voit, en outre, dans les saintes Lettres, les lumières mêmes de l'Eglise, les très saints Apôtres, user plus d'une fois du serment. La chose est manifeste dans les épîtres de saint Paul. Les anges eux-mêmes jurent parfois ; car saint Jean, dans l'Apocalypse, écrit qu'un ange jura par Celui qui vit aux siècles des siècles (4). Il y a plus : Dieu lui-même, le maître des anges, jure aussi. Dans plusieurs passages de l'Ancien Testament, il confirme ses promesses par serment ; témoins celles qu'il fit à Abraham et à David. David dit, en effet :

« *Le Seigneur l'a juré, il ne s'en repentira point :*
Tu es prêtre pour toujours,
A la manière de Melchisédech (5). »

« Les raisons qui rendent le serment louable sont loin d'être obscures pour qui l'examine attentivement dans

1. *Cat. Rom.*, P. III, *loc. cit.*, n. 16-21. — 2. *Deut.*, VI, 13. — 3. *Ps.*, LXII, 12. — 4. *Apoc.*, X, 6. — 5. *Ps.*, CIX, 4.

son ensemble et en considère l'origine et la fin. Le serment est né (1) de la foi qui porte les hommes à croire que Dieu est la source de toute vérité, qu'il ne peut ni être trompé ni tromper les autres, que tout est nu et découvert devant ses yeux, qu'il veille avec une admirable providence sur toutes les choses humaines et qu'il gouverne le monde entier. C'est sous l'empire de ces sentiments qu'ils invoquent Dieu comme un témoin de la vérité. Il serait donc criminel et impie de ne pas avoir confiance en lui.

« Quant à sa fin, le serment a pour but de prouver la justice et l'innocence contestée, de mettre un terme aux procès et aux différends. Ainsi l'enseigne l'Apôtre dans son épître aux Hébreux (2). Et ce sentiment n'est nullement combattu par ces paroles de Notre Seigneur : « *Vous avez appris qu'il a été dit aux anciens* : « *Tu ne te parjureras point, mais tu t'acquitteras envers le Seigneur de tes serments.* » *Et moi, je vous dis de ne faire aucune sorte de serments : ni par le ciel, parce que c'est le trône de Dieu ; ni par la terre, parce que c'est l'escabeau de ses pieds ; ni par Jérusalem, parce que c'est la ville du grand Roi. Ne jure pas non plus par ta tête, parce que seul tu ne peux en rendre un cheveu blanc ou noir. Mais que votre langage soit : Cela est, cela n'est pas. Ce qui se dit de plus vient du malin* (3). » On ne saurait dire, en effet, que ces paroles condamnent le serment en général et d'une manière absolue, puisque nous venons de voir plus haut que les Apôtres et le Seigneur lui-même ont juré fréquemment. Jésus-Christ voulait combattre simplement l'opinion coupable des juifs qui se figuraient que, dans le serment, il ne fallait éviter que le mensonge, et qui dès lors juraient et exigeaient le serment à chaque instant pour des choses

1. Plus haut, *loc. cit.*, n. 11, le *Catéchisme Romain* fait remonter l'origine historique du serment parmi les hommes à l'époque troublée où la malice humaine était devenue générale et où, au milieu de tant de perfidie et d'iniquité, personne n'admettait plus facilement la parole d'autrui. Il en marque ici l'origine religieuse. — 2. *Hebr.*, IV, 17. — 3. *Matth.*, V, 33-37.

très frivoles et sans importance. C'est cette coutume que le Sauveur blâme et réprouve, et voilà pourquoi il enseigne qu'il faut s'abstenir complètement de jurer à moins que la nécessité ne l'exige.

« D'ailleurs, le serment a été institué à cause de la faiblesse humaine, et, à ce point de vue, il vient réellement du mal. Car il accuse ou l'inconstance de celui qui jure, ou l'obstination de celui qui fait jurer, puisqu'il ne veut pas admettre d'autre moyen de conviction. Mais le serment trouve sa justification dans la nécessité. Et quand le Sauveur dit : « *Que votre langage soit : cela est, cela n'est pas*, » il nous montre que ce qu'il défend c'est l'habitude de jurer dans les entretiens familiers et pour des choses qui n'en valent pas la peine ; c'est surtout nous avertir de n'être pas trop faciles et trop enclins à jurer (1). »

8. *Usage modéré du serment.* « Bien que le serment soit bon en lui-même, son usage fréquent ne serait pas louable ; car il n'a été institué que pour remédier à la faiblesse humaine et pour faire accepter ce que nous affirmons. Or, de même que les remèdes pour le corps ne doivent pas être utilisés sans nécessité et que leur emploi trop fréquent serait pernicieux, de même il n'est pas utile de jurer sans cause grave et légitime ; y recourir trop souvent, au lieu d'être un avantage, entraînerait de grands dangers (2). » « C'est ce qu'il faut enseigner soigneusement et faire retenir aux fidèles ; car l'autorité des Livres sacrés, le témoignage des saints Pères prouvent que de la trop grande facilité à jurer découlent des maux presque innombrables. Il est dit dans l'Ecclésiastique ; « *N'accoutume pas ta bouche à faire des serments, c'est la cause de beaucoup de chutes... L'homme qui fait beaucoup de serments multiplie l'iniquité. Et le malheur ne s'éloignera pas de sa maison* (3). »

1. *Cat. Rom.*, P. III, *loc. cit.*, n. 22-24. — 2. *Cat. Rom.*, P. III, *loc. cit.*, n. 10. — 3. *Cat. Rom.*, P. III, *loc. cit.*, n. 25 ; Cf. S. Basile, *In Ps.* XIV, à ces mots : *Qui jurat proximo suo ;* saint Augustin, *De mendacio*.

9. *Usage obligatoire du serment.* Dans un Etat bien réglé et pleinement respectueux du droit naturel et du droit surnaturel, tout fonctionnaire, à quelque degré de la hiérarchie qu'il soit appelé, est tenu de prêter préalablement serment. A plus forte raison en est-il ainsi dans cette société par excellence qu'est l'Eglise : tout clerc promu à un honneur, à une charge, à un titre, doit faire sa profession de foi et prêter serment sur l'Evangile.

Dans les tribunaux civils et ecclésiastiques, l'usage du serment est obligatoire. Le juge a le droit de le déférer, et le témoin ne peut pas s'y soustraire sous peine d'être écarté comme suspect.

De tels usages s'expliquent et se justifient aisément. Dans l'Eglise comme dans l'Etat, le serment est justement exigé comme un principe d'ordre, de dignité et de sécurité. Dans les tribunaux ecclésiastiques comme dans les tribunaux civils, il est le moyen par excellence d'éviter le mensonge, d'assurer la connaissance de la vérité et par là de faciliter le bon fonctionnement de la justice (1).

1. Impossible à la justice humaine de se passer du concours de Dieu ; on l'a essayé pourtant en France, en laïcisant le serment. « Ceux qui croient en Dieu, dit-on, seront libres de le faire intervenir (le serment devant Dieu) ; ceux qui n'y croient pas le remplaceront. Et par quoi le remplaceront-ils ? Par l'homme lui-même, à ce qu'il paraît. On jurera sur sa conscience, sur son honneur, et ce sera tout. Mais, malheureux ! ce tout n'est rien. Ne voyez-vous pas que c'est l'abolition même du serment ? Quoi ! L'humanité avait senti depuis l'origine, elle avait reconnu à toutes les époques l'insuffisance, dans certains cas, de l'affirmation humaine ; pour y suppléer, elle avait invoqué la véracité divine et la sanction dont elle menace le mensonge des hommes. Et vous voulez enlever ce mystérieux étai, pour y substituer quoi ? Cette chose branlante qu'il s'agissait précisément d'étayer ? Déférer le serment en la forme nouvelle qu'on préconise, c'est dire à l'homme : Votre parole ne me suffit pas ; je vous demande d'affirmer

III. Vœu. — L'homme peut donc en appeler à Dieu par le serment pour servir de caution à la vérité de son témoignage et de garantie à la fidélité de ses engagements vis-à-vis de ses semblables. Peut-il également s'engager et s'obliger envers Dieu au delà de ce que lui imposent la loi naturelle et la loi positive? Ne serait-ce pas de sa part une illusion, une imprudente témérité, un sacrifice déraisonnable? D'aucuns le pensent et condamnent les vœux, parce que Dieu, disent-ils, ne saurait agréer de la part de l'homme un hommage exagéré de sa piété et parce que l'homme, qui suffit à peine à l'accomplissement intégral de ses devoirs ordinaires, ne saurait sans imprudence aliéner le peu de liberté qui lui reste et ajouter de nouvelles obligations à celles qui lui incombent déjà. Mais c'est là se faire de Dieu et de l'homme une idée inacceptable. Car Dieu, loin d'être insensible à l'amour de ses créatures, ne peut que l'encourager, l'accepter et le bénir, quand cet amour est entouré des conditions nécessaires d'humilité, de prudence et de sagesse ; et l'homme, loin d'être limité dans l'expression et les manifestations de sa piété, est assuré, quoi qu'il fasse en l'honneur de Dieu, de n'en jamais faire assez. Il peut donc parfois trouver dans sa générosité, aidée par la grâce, de quoi dépasser la fidélité exacte à tout ce que la loi lui prescrit. La marge est assez large, en effet, au delà et au-dessus des obligations

qu'elle doit me suffire... L'homme qui a le malheur de ne pas croire en Dieu, ne jurera pas ; mais alors il ne pourra être ni témoin ni juré. Placé entre l'insuffisance de sa parole et l'impossibilité du serment, il n'est pas apte aux fonctions sacrées qui protègent l'ordre social. Mais exiger le serment et en exclure l'élément divin, c'est vouloir tout ensemble s'en prévaloir et l'anéantir. » d'Hulst, *Conf. de N. D.*, Carême 1893, Paris, 1906, p. 128-130.

communes, où il a toute liberté de s'engager, à la condition de ne le faire qu'à bon escient et avec l'agrément indispensable de l'autorité compétente qui, tenant la place de Dieu et chargée d'assurer le salut des hommes, est à même de juger sainement, de contrôler et de favoriser efficacement le libre essor de l'amour de l'homme envers Dieu, d'en empêcher et d'en corriger tous les excès ou abus possibles. Il y a donc lieu de dire un mot du vœu et du rôle qu'y joue l'Eglise.

1. *Nature du vœu.* Le vœu est une promesse librement faite à Dieu, au nom de la vertu de religion, d'un acte moralement bon mais facultatif, qu'on s'impose à titre d'obligation. L'homme, en effet, dans la plénitude de sa liberté et dans ce qui relève de sa dépendance, peut vouloir honorer Dieu d'une manière qui dépasse la commune mesure. A la lumière de sa raison et de sa foi, il examine, parmi les actes des diverses vertus, ceux qui répondent le mieux à son but, il délibère et arrête son choix; puis, par un acte de volonté, il fait de son choix un engagement précis, une promesse formelle, qui le lie à l'égard de Dieu : c'est alors le vœu.

Examen et délibération, choix et décision peuvent uniquement se produire dans le for intime de la conscience ; mais dès que l'engagement est pris ou la promesse faite, il y a un vœu véritable, car Dieu pénètre le fond des cœurs. Mais d'ordinaire le vœu se manifeste extérieurement et acquiert par là, d'une façon accidentelle, une sécurité et une solidité plus grandes. En s'entourant ainsi de témoins, l'homme qui le fait s'engage à le tenir non seulement par fidélité envers Dieu mais encore par respect pour le prochain ; il apporte ainsi plus de réflexion et plus de prudence dans son acte. Parfois cette manifestation extérieure revêt une solennité particulière ;

elle devient publique, au sens canonique du mot ; elle se fait sous le contrôle officiel de l'autorité compétente et donne au vœu, avec une garantie plus grande, une consécration d'ordre particulier.

On peut se lier, soit vis-à-vis d'un ange, soit à l'égard d'un saint ; mais il n'y a de vœu proprement dit que lorsqu'il se rapporte finalement à Dieu. Car il appartient par sa nature à la vertu de religion, dont Dieu est nécessairement l'objet immédiat ou médiat. Il peut porter sur un acte déjà régi par la vertu de religion, comme le sacrifice ou la prière, et, dans ce cas, il est doublement religieux, par sa nature et par son objet. Il peut porter aussi sur un acte commandé par une autre vertu, comme le jeûne ou la continence, et alors cet acte rentre dans la vertu de religion par l'engagement ou la promesse dont il est devenu l'objet. En toute hypothèse, l'acte voué est plus parfait que l'acte ordinaire correspondant ; et ce surcroît de perfection lui vient de la nature du vœu lui-même. Car chaque vertu revêt ses actes du caractère qui la distingue et les fait vivre de sa bonté ; mais comme, par le vœu, la religion, qui est la première, la plus noble et la plus sainte des vertus morales, s'empare de ces actes, il s'ensuit qu'il est meilleur de faire une chose par vœu que sans vœu. Grâce au vœu enfin, ce qui n'était jusque-là qu'un bien facultatif devient désormais obligatoire.

2. *Sujet du vœu.* Tout homme n'est pas capable de faire des vœux. Car le vœu, étant un acte humain par excellence, requiert, chez celui qui le fait, l'usage de la raison, la conscience de l'obligation qu'il va s'imposer, et la pleine liberté. Ce sont là des conditions essentielles, requises par le droit naturel et sanctionnées par le droit canonique. Il suffit qu'on possède la jouissance de sa raison,

qu'on se rende un compte exact de la nature de l'acte qu'on veut poser et des obligations qui en résultent, qu'on ait la libre disposition de soi et que l'on formule de façon expresse la volonté où on est de s'engager vis-à-vis de Dieu. Mais ce qui manque parfois, c'est la libre disposition de soi ou de tous ses actes; l'enfant est sous la puissance de ses parents, la femme sous la puissance de son mari, l'esclave ou le serf sous celle de son maître. De là vient que ni les uns ni les autres ne peuvent s'obliger par vœu, dans les choses où ils sont soumis à autrui, sans une autorisation préalable de la part de ceux dont ils dépendent ; et rien n'est plus sage ; car sans cela des troubles pourraient en résulter dans les familles et la société. Sous prétexte de rechercher les avantages spirituels et le surcroît de mérites qu'ils offrent, beaucoup s'empresseraient de faire certains vœux pour rompre leurs liens domestiques ou sociaux (1).

En dehors de ces cas de dépendance, où la liberté est limitée, chacun peut faire les vœux qui conviennent à son état et à sa position. Beaucoup plus grande encore est la latitude accordée à ceux qui ont la pleine maîtrise d'eux-mêmes et de leurs actes. Mais toujours, avant de prendre un engagement définitif, s'imposent des devoirs de prudence et de sagesse ; car on pourrait facilement trop présumer de ses forces, et, faute d'expérience, faute aussi de pouvoir prévoir l'avenir, on courrait le risque de s'engager dans des impasses morales, où les vœux, au lieu d'être une source de bonheur, de paix et de

1. D'après le Concile de Trente, Sess. xxv, *De regul.*, xv, les jeunes gens qui ont atteint l'âge de 16 ans peuvent s'engager par des vœux solennels dans la profession religieuse. L'Eglise limite ici la puissance paternelle en faveur des droits de Dieu et de la vertu de religion.

joie, deviendraient, pour la conscience, l'occasion des pires angoisses et des plus graves dangers. C'est pourquoi on doit recourir aux lumières d'un maître expert, confesseur ou directeur, et s'en tenir à ses décisions autorisées. Que si, malgré toutes les précautions prises, surgissent plus tard des doutes, des syndérèses de conscience, des difficultés de nature à rendre onéreuse ou périlleuse la réalisation d'un vœu ; si de notables changements surviennent dans la personne ou la situation de celui qui a fait vœu, d'où résulteraient plus d'inconvénients que d'avantages pour le bien moral de l'individu ou de la société, ou devra recourir à l'Eglise qui, dans sa sagesse et en vertu du pouvoir qu'elle a reçu de Dieu, indiquera la solution convenable.

3. *Objet du vœu.* Sans entrer dans des détails minutieux, disons que tout ce qui ne vise pas à la gloire de Dieu, que tout ce qui est contraire à la loi naturelle et à la loi positive divine ne saurait être matière de vœu. Inutile, par conséquent, de s'obliger par un vœu à faire des actes indifférents, sans valeur morale : la vertu de religion exige davantage ; s'engager par vœu à commettre le péché serait d'une impudence sacrilège. L'objet du vœu ne peut être qu'une chose bonne en soi, de nature à plaire à Dieu, à procurer sa gloire extérieure, et à rendre meilleur celui qui le fait ; tels sont, par exemple, les actes de toutes les vertus. Mais il est des choses, très bonnes en soi et même excellentes, qui ne sont pas à la portée du premier venu. Dans tel et tel cas, pour tel ou tel individu, elles sont trop élevées, ou trop difficiles, ou même moralement impossibles ; il y aurait présomption grave et danger réel, pour ces individus, à en faire l'objet de leurs vœux. De plus, quelque circonspection et quelque prudence qu'on apporte dans ses engage-

ments envers Dieu, comme on ne peut prévoir l'avenir, il peut arriver que les choses, bonnes en elles-mêmes, deviennent, par le fait de circonstances imprévues, ou mauvaises, ou préjudiciables à un plus grand bien. C'est encore ici le cas de recourir à l'intervention de l'Eglise pour obtenir d'elle une commutation ou une dispense. Enfin, comme les vœux ne sont pas tous d'une valeur égale au point de vue objectif, comme il en est de meilleurs les uns que les autres, on a le droit de substituer à un vœu moindre un vœu supérieur, à des vœux simples des vœux solennels. Rien de plus raisonnable et de plus légitime.

4. *Espèces de vœux.* — 1° *Vœux absolus et conditionnels.* Le vœu est absolu ou conditionnel, suivant qu'il n'est pas ou qu'il est subordonné, pour son accomplissement, à quelque condition qui dépende, soit de la volonté de Dieu, soit des libres dispositions du prochain, soit des événements naturels. La libre-pensée s'insurge contre les vœux conditionnels, qu'elle traite d'odieux marchandage. Il est vrai que des ignorants ou des mercenaires recourent parfois à de tels vœux, dans un but bassement intéressé. Mais l'abus, toujours digne de mépris et toujours blâmé par l'Eglise, n'empêche nullement la légitimité des vœux conditionnels (1). Ceux-ci,

1. « Le vœu a souvent un rôle plus modeste; il devient l'expression, non plus d'une volonté héroïque, mais d'un ardent désir: il est l'auxiliaire de la prière... L'homme présente à Dieu sa demande et il l'appuie d'une promesse dont l'objet est abandonné au résultat même de la prière. Le vœu ainsi compris est une sorte de sacrifice intérieur dont la consommation au dehors est retardée. Je promets à Dieu pour qu'il me donne. Je promets un jeûne, une aumône, un pèlerinage, une réforme de mes habitudes dans le sens de la perfection, si Dieu m'accorde la guérison d'une personne aimée,

en effet, quand ils sont principalement inspirés par un sentiment de confiance et de piété filiale envers Dieu, participent de la bonté de la vertu de religion. Non exaucés, ils n'excitent pas la moindre plainte dans des esprits vraiment croyants et religieux ; exaucés, au contraire, ils exaltent la reconnaissance et l'amour et alimentent la vie surnaturelle. En les formulant, l'homme, conscient de sa dépendance absolue et de la souveraine maîtrise de Dieu, a usé de son droit de créature indigente et a fait un acte de religion ; en les accomplissant, il remplit son devoir et fait encore un acte religieux.

2° *Vœux simples et vœux solennels*. Les vœux simples et solennels ne diffèrent pas entre eux intrinsèquement (1), d'après la nature de leurs effets. Tout vœu a pour effet de rendre illicites les actes qui lui sont contraires ; car il y a là une promesse cautionnée par la vertu de religion, d'où l'obligation de lui être

l'heureuse solution d'une grave affaire. Rien n'est plus conforme à cette idée de l'alliance que nous avons trouvée partout au fond des actes du culte. Les moralistes raffinés, qui traitent d'immoral tout ce qui met d'accord en nous l'amour du bien et la recherche du bonheur, ne manquent pas de condamner ces sortes de promesses, comme ils condamnent la prière et jusqu'à l'espoir de la récompense éternelle. Mais ce que l'orgueil stoïque censure et méprise, Dieu qui est juste et bon, l'approuve et l'encourage, parce que de tels encouragements sont propres à resserrer le lien du commerce qu'il se plaît à nouer avec sa créature. A vrai dire, il y a ici deux sentiments qui concourent à un même acte : l'un est intéressé, c'est la demande ; l'autre est libéral, c'est la promesse ; le vœu les enveloppe tous deux dans une offrande qui sera pure et agréable au Seigneur à cette double condition : que le désir lui-même soit légitime et que l'action promise soit de celles qui puissent être, sans injure, offertes au Dieu de toute sainteté. » D'Hulst, *Conf. de N. D.*, Carême de 1893, Paris, 1906, p. 136-138.

1. *Sum. theol.*, IIª IIæ, Q. LXXXVIII, a. 7, 11.

fidèle sous peine de péché. Et tel est le cas des vœux dits *simples*. Mais l'Eglise, en vertu de son autorité divine, a le droit d'intervenir dans l'émission des vœux de religion ; et elle l'exerce, soit en les reconnaissant simplement, soit en leur attribuant l'effet de rendre nul tout acte contraire. Dans ce dernier cas, les vœux sont qualifiés de *solennels*. Ce qualificatif ne leur vient nullement de la solennité plus ou moins grande dont l'Eglise entoure leur émission, mais de la volonté du législateur.

C'est ainsi, par exemple, qu'aujourd'hui comme avant la Révolution en France, la même bénédiction est donnée aux religieuses. Or, jadis, cette bénédiction rendait leurs vœux solennels, tandis que, depuis la Révolution, elle les laisse simples. Au point de vue liturgique, la cérémonie est pourtant semblable ; mais au point de vue canonique, les effets sont différents. Autrefois, les vœux, étant solennels, auraient annulé tout acte contraire ; aujourd'hui, n'étant plus que simples, ils le rendent seulement illicite. Très sagement, pour éviter de multiples inconvénients, l'Eglise a modifié sa législation sur ce point à l'égard des religieuses, dont les vœux ne sont plus désormais que des veux simples.

Vis-à-vis des religieux, il n'en va pas de même. Quand la législation civile était d'accord avec la législation canonique et l'appliquait, un religieux à vœux solennels était comme frappé de mort civile. En violant ses vœux, il ne commettait pas seulement une faute, il s'exposait encore à voir ses actes réputés nuls au point de vue juridique ; il ne pouvait plus validement ni contracter, ni posséder, ni hériter, ni se marier (1). Mais aujourd'hui que la

1. Il en était de même pour les religieuses à vœux solennels.

société civile s'est sécularisée, il devient difficile de maintenir intégralement pour les religieux cette discipline canonique. Aussi l'Eglise intervient-elle dans certains cas particuliers (1). Elle a déjà déclaré simples les vœux des Trappistes (2) ; mais elle continue à regarder comme solennels les vœux des principaux ordres (3). « Il faut admettre alors que ces religieux sont radicalement inhabiles à faire les actes contraires aux vœux, bien que, en ce qui regarde la pauvreté, ils soient obligés d'accomplir ces actes, au moins au for extérieur : par exemple, en cas d'héritage. Qu'un religieux accepte ou refuse une succession, il fait toujours un acte de propriété, que son vœu rend nul devant Dieu, mais qui produit ses effets devant les hommes. Sans le concours de la loi civile, la solennité du vœu ne peut être qu'imparfaite et relative (4). »

5. *Rôle de l'Eglise dans l'économie du vœu.* S'il s'agit des vœux de religion, on comprend que l'Eglise, dépositaire du pouvoir divin, ait droit à intervenir; car la profession religieuse ne lie pas seulement envers Dieu, elle est aussi un contrat avec l'Eglise, qui n'approuve un ordre religieux qu'à des conditions expresses et rigoureuses. Si donc un religieux vient à se rendre indigne de sa vocation, l'Eglise peut rompre le contrat ; si l'exécution des engagements pris devient trop difficile ou impossible, l'Eglise peut les modifier ou en dispenser. Mais, d'ordinaire, elle ne dispense que de ceux qui tien-

1. Nulle difficulté pour les congrégations séculières, telles que celles des Lazaristes, des Maristes, des Eudistes, car elles ne font que des vœux simples. — 2. Réponse de la Propagande du 24 avril 1831. — 3. Par exception, Grégoire XIII a attribué aux vœux simples des Jésuites des effets analogues à ceux des vœux solennels dans les ordres monastiques. — 4. D'Hulst, *Conf. de N. D.*, Carême 1893, Paris, 1906, p. 261.

nent à la vie en commun, c'est-à-dire de la pauvreté et de l'obéissance, tout en laissant subsister le vœu de chasteté (1).

S'il s'agit de vœux ordinaires, et notamment de vœux d'une personne libre, à quel titre l'Eglise peut-elle intervenir ? Au nom de ce pouvoir étendu qu'elle a reçu de Jésus-Christ : « *Tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel* (2). » Et elle intervient chaque fois que c'est utile, soit en interprétant les vœux, quand ils donnent lieu à des doutes ; soit en en dispensant, quand leur observation présente plus d'inconvénients que d'avantages; plus souvent, par voie de commutation, en changeant par exemple un vœu perpétuel par un vœu temporaire, un vœu impraticable par un vœu plus facile ; et c'est là un procédé vraiment maternel, qui, tout en respectant des engagements sacrés, sait pallier les inconvénients de la dispense. Ce faisant, elle agit au nom de Dieu et du Christ. Elle

1. Le vœu de chasteté, qui est lié à la réception des ordres sacrés, est d'institution ecclésiastique. Le pape, dans certains cas et pour de graves motifs, peut en dispenser; c'est ce qui est arrivé pour les prêtres français qui se marièrent pendant la tourmente révolutionnaire, et notamment pour l'ancien évêque d'Autun. Le pape pourrait de même, en vertu de son pouvoir souverain, dispenser un ex-religieux du vœu de chasteté. Au XIII[e] siècle, on connaissait bien quelques cas de semblables dispenses ; mais on se refusait à y croire ; et l'on était loin de connaître beaucoup d'autres faits du même genre. De nos jours, chez les Grecs catholiques, les évêques sont célibataires ; quant aux simples prêtres, ils ne peuvent pas contracter mariage; mais s'ils sont mariés avant la réception des ordres sacrés, ils peuvent conserver leur femme une fois ordonnés. Saint Thomas, *Sum. theol.*, II[a] II[ae], Q. LXXXVIII, a. 11, regardant le devoir de la continence comme inhérent et essentiel à l'état religieux, estimait que le pape ne pouvait pas en dispenser, à cause de la solennité d'un tel vœu. La vérité est que la solennisation des vœux est purement de droit ecclésiastique. — 2. *Matth.*, XVIII, 18.

sauvegarde autant que possible les droits divins sans toutefois abandonner ses enfants aux conséquences fâcheuses de leur inexpérience, de leur présomption, de leur faiblesse, ou du changement imprévu des circonstances, qui peuvent rendre leurs vœux impraticables, onéreux ou nuisibles. Elle est un tribunal parfaitement autorisé pour connaître des vœux émis et pour en décider au mieux des droits de Dieu et du salut des âmes. Parfois même elle laisse au confesseur le soin de rendre la paix au pénitent imprudent, qui s'est engagé sans connaître parfaitement l'objet ou les conséquences de son vœu. Au directeur de la conscience de voir alors s'il y a lieu de déclarer nul un tel vœu ou de le commuer.

II. Ce qui est défendu

I. Blasphème. — Il a été question du blasphème à propos des péchés opposés à la confession de la foi. Le *Catéchisme Romain* en traite particulièrement ici comme d'un péché contraire au respect qui est dû à la parole et au nom de Dieu.

1. *Mépris de la parole de Dieu.* « Puisque l'Ecriture, en défendant le parjure, dit : « *Tu ne profaneras pas le nom de Dieu* (1), » elle interdit aussi toute espèce de mésestime pour les choses que ce précepte nous ordonne d'honorer, comme la parole de Dieu, dont la majesté est en vénération non seulement auprès des personnes pieuses, mais quelquefois même auprès des impies, ainsi que nous l'apprend l'exemple d'Eglon, roi des Moabites, au livre des Juges (2). Or, c'est traiter la parole de Dieu d'une manière tout à fait injurieuse que de détourner la sainte Ecriture de son sens direct et vrai en faveur de la doctrine et des hérésies des méchants. Le prince des Apôtres nous avertit de ce crime dans ce passage : « *Il se rencontre*

1. *Lev.*, XVIII, 21. — 2. *Jud.*, III, 20.

(dans les épîtres de saint Paul) *des passages difficiles à entendre, et que des personnes ignorantes et mal affermies détournent, comme elles font les autres Ecritures, pour leur perdition* (1). »

« La sainte Ecriture reçoit encore des taches honteuses et flétrissantes, lorsque des impies en consacrent les termes et les maximes, si dignes de notre vénération, à des plaisanteries, à des fables, à des puérilités, à l'adulation, à la médisance, à des sorts, à des libelles diffamatoires et autres choses de ce genre. Aussi le saint concile de Trente veut-il qu'on sévisse contre ces fautes (2). »

2. *Mépris du saint nom de Dieu.* « De même que ceux-là honorent Dieu qui invoquent sa puissance et son secours dans leurs malheurs, de même aussi celui-là lui refuse l'honneur qui lui est dû, qui n'invoque point son appui. David reprend ces derniers quand il dit : « *Ceux qui n'invoquent point Dieu, soudain ont tremblé d'épouvante, sans qu'il y eût sujet d'épouvante* (3). »

« Mais il en est qui sont entraînés dans les liens d'un crime beaucoup plus détestable encore : ce sont ceux qui d'une bouche impure et souillée, ne craignent pas de blasphémer et de maudire le très saint nom de Dieu, ce nom si digne d'être béni de toutes les créatures et d'être exalté par les louanges les plus pompeuses, ou encore le nom des saints qui règnent avec lui dans le ciel. Cette faute est si horrible et si monstrueuse que quelquefois, quand il est question du blasphème, les saintes Lettres se servent du mot de bénédiction (4). »

1. II *Petr.*, III, 16. — 2. *Cat. Rom.*, P. III, *loc. cit.*, n. 28. — 3. *Ps.* LII, 5. — 4. « C'est à ce culte (du nom de Dieu) que s'attaque le blasphème... O France, tu fus autrefois le royaume de saint Louis, qui perçait d'un fer rouge la langue du blasphémateur ; mais tu es devenue depuis longtemps la patrie du blasphème. Des génies néfastes te l'ont enseigné : ils ont donné à la parole sacrilège le tour et l'accent qui pouvait la mieux t'en dissimuler la laideur. Ils ont inventé il y a 100 ans, le blasphème élégant, le blasphème enjoué et spirituel ; ils ont inventé naguère le blasphème hypocrite qui usurpe les dehors de la science pour outrager la vérité, qui prend le ton de la piété pour déshonorer les plus saintes figures, pour profaner les plus

II. Parjure. — 1. *Défense de jurer en vain.* « Il est défendu de prendre le nom de Dieu en vain. Car c'est se rendre coupable d'un péché grave que de se laisser aller à jurer sans réflexion et avec témérité. La gravité d'une telle faute ressort de ces paroles : « *Tu ne prendras pas le nom de Jéhovah, ton Dieu, en vain* (1). » Elles reviennent à dire, en effet, que la raison pour laquelle ce crime est odieux et impie, c'est qu'il diminue la majesté de Celui que nous reconnaissons pour notre Dieu et Seigneur (2). »

2. *Défense de jurer contre la vérité.* « Il est défendu de jurer à faux (3). Car celui qui ne recule pas devant le crime de prendre Dieu à témoin d'une fausseté, fait une grave injure à Dieu. Il lui imprime ou la note d'ignorance en pensant qu'il est des vérités qui lui échappent, ou celle d'improbité ou de dispositions perverses en se figurant que Dieu prêtera l'appui de son témoignage à un mensonge (4). »

« On jure à faux non seulement quand on jure qu'une chose est vraie en sachant bien qu'elle est fausse, mais aussi quand on soutient avec serment la vérité d'une chose que l'on croit fausse, bien qu'elle soit vraie en réalité. Car mentir c'est parler contre sa pensée et contre les sentiments de son cœur ; il y a donc là, évidemment, mensonge et parjure. Il y a également parjure quand on affirme par serment une chose que l'on croit vraie, mais qui cependant est fausse, à moins que l'on n'ait mis des soins et du zèle pour s'en assurer et la vérifier. Bien qu'ici les paroles soient d'accord avec la pensée, il y a néanmoins violation du précepte.

« On doit aussi regarder comme violateur du précepte

sacrés mystères. » D'Hulst, *Conf. de N. D.*, Carême de 1893, Paris, 1906, p. 121.

1. *Ex.*, XX, 7. — 2. *Cat. Rom.*, P. III, *loc. cit.*, n. 26. — 3. « *Vous ne jurerez point par mon nom, en mentant, ce serait profaner le nom de ton Dieu.* » *Lev.*, XIX, 12. — 4. *Cat. Rom.*, P. III, *loc. cit.*, n. 27.

celui qui a fait une promesse avec serment sans avoir l'intention de la tenir ou qui, s'il a eu cette intention, n'en reste pas moins sans l'accomplir. Et cela s'applique également à ceux qui sont liés envers Dieu par des vœux qu'ils n'observent pas. »

3. *Défense de jurer contre la justice.* « On pèche contre ce précepte quand le serment n'est pas accompagné de la justice, l'une de ses trois conditions nécessaires. Si donc quelqu'un jure de commettre un péché mortel, un meurtre par exemple, celui-là viole le précepte, quand même il parlerait sérieusement d'après ses dispositions intimes, quand même le serment aurait pour lui la vérité, qui est la première de ses conditions.

« A ces serments il faut ajouter ceux qui proviennent d'une sorte de mépris, comme les serments de ne point obéir aux conseils évangéliques, tels que le célibat et la pauvreté. Bien que nul ne soit tenu rigoureusement d'accomplir ces conseils, cependant jurer de ne vouloir pas s'y soumettre, c'est mépriser et violer les conseils divins.»

4. *Défense de jurer contre le jugement.* « C'est violer ce commandement et pécher contre le jugement que de jurer pour une chose qui est vraie et qu'on regarde comme telle, mais en s'appuyant sur des conjectures légères et éloignées. Sans doute, la vérité accompagne un tel serment, mais il s'y mêle une sorte d'erreur ; car, jurer avec cette légèreté, c'est s'exposer au grave danger du parjure. »

5. *Défense de jurer par les faux dieux.* « Celui-là jure encore à faux, qui jure par les fausses divinités. Quoi de plus opposé, en effet, à la vérité que de prendre à témoin comme le vrai Dieu des dieux mensongers et imaginaires (1). »

III. Violation des vœux. — Personne n'est obligé de faire des vœux; mais, dès qu'on se lie par un vœu, on contracte une obligation à laquelle on ne peut se soustraire sans commettre une faute. Ce serait, en effet, manquer de fidélité à une promesse

1. *Cat. Rom.*, P. III, *loc. cit.*, n. 28.

librement faite à Dieu et pécher contre la vertu de religion.

Mais la faute commise est-elle mortelle ou vénielle ? Cela dépend d'ordinaire de l'importance même de la chose vouée et de la nature de l'obligation qu'on a entendu s'imposer. Seule la gravité d'un vœu comporte de soi une obligation grave ; et sa violation constitue un péché mortel, à moins qu'elle n'ait lieu qu'en matière légère ou que celui qui a fait un vœu ne se soit obligé que *sub levi*. L'Eglise, en effet, reconnaît le droit, dans certains cas, de ne s'obliger que *sub levi*, même pour des vœux qui portent sur des choses graves ; mais, à cause de la vertu de prudence, elle n'autorise pas à s'engager *sub gravi* pour des choses légères. Ainsi, s'engager par vœu à ne point se marier ou à entrer en religion est une obligation grave ; y manquer ne peut pas être une chose légère. Promettre par vœu de réciter une fois le rosaire ou d'entendre une fois la messe un jour de semaine est une obligation légère ; y manquer ne saurait être une faute grave. Mais s'obliger par vœu à faire chaque jour sa méditation pendant une ou plusieurs années constitue un devoir grave, on peut cependant n'en contracter l'obligation que *sub levi* et l'on ne commet, si on y manque, qu'une faute vénielle.

Menaces contre les violateurs du second commandement. Conseils à donner. — « Comme la crainte de la peine et du châtiment a pour effet ordinaire de réprimer l'audace du péché, le curé, pour toucher davantage les cœurs et porter plus facilement les fidèles à l'accomplissement de ce précepte, devra expliquer avec soin cette partie qui en forme comme l'appendice : « *Jéhovah ne laissera pas impuni celui qui prendra son nom en vain* (1). »

1. *Exod.*, xx, 7.

« Il montrera d'abord avec quelle juste raison on a joint des menaces à ce commandement : elles feront connaître et la gravité du péché, et la bonté de Dieu qui, bien loin de se réjouir de la perte des hommes et de nous voir avec plaisir encourir sa colère et son indignation, nous effraie par ces menaces salutaires, dans le but de nous faire éprouver sa bienveillance plutôt que son courroux. Le pasteur appuiera sur ce passage et y insistera avec le plus grand soin pour que le peuple puisse mieux apprécier la gravité de ce crime, le détester avec plus d'horreur et mettre à l'éviter la diligence et les précautions les plus grandes.

« Il montrera ensuite tout ce qu'il y a, dans l'homme, de penchants à commettre ce péché, puisqu'il n'a pas suffi de porter la loi sans l'accompagner de menaces. On ne saurait croire combien cette pensée est utile. Car, de même que rien n'est plus nuisible qu'une imprudente sécurité, de même la conscience de notre propre faiblesse offre beaucoup d'avantages.

« Il ajoutera aussi que Dieu n'a pas fixé de châtiment spécial, mais qu'il a simplement menacé d'une manière générale de ne point laisser impunis ceux qui se rendraient coupables d'une telle transgression. C'est pourquoi les tourments, qui chaque jour nous affligent, doivent nous avertir de nos péchés sur ce point. Car il est facile de conjecturer que les hommes ne doivent leurs plus grands malheurs qu'à leur infidélité à ce précepte. Et il est très probable qu'en mettant sous leurs yeux le tableau de ces infortunes, on les rendrait plus prudents à l'avenir. Il faut donc que, frappés d'une sainte frayeur, les fidèles fuient ce péché avec le plus grand soin. Si, au jugement dernier, on doit rendre compte de toute parole oiseuse, que dire de ces crimes énormes qui se signalent par un souverain mépris du nom de Dieu (1) ? »

1. **Erreurs sur le serment.** — Du XII^e^ au XV^e^ siècle, le serment a eu pour adversaires décidés les Vaudois, les

1. *Cat. Rom.*, P. III, loc. cit., n. 29-32.

Fraticelles et les partisans de Wiclef et de Jean Huss ; ces hérétiques le déclaraient, en effet, illicite et l'interdisaient absolument. Le 18 décembre 1208, Innocent III inséra cette clause dans la profession de foi imposée aux Vaudois : « Nous ne condamnons pas le serment ; au contraire, nous croyons d'un cœur sincère qu'il est licite de jurer avec vérité, jugement et justice (1). » Le 1er janvier 1317, Jean XXII condamna, entre autres, cette erreur des Fraticelles : « Leur troisième erreur est empruntée aux Vaudois, car ils affirment comme eux qu'en aucune rencontre on ne doit jurer, et ils enseignent qu'il y a souillure et faute mortelle à s'obliger par le lien religieux du serment (2). » Wiclef tenait pour « illicites les serments faits pour corroborer les contrats humains et les relations sociales. » Il fut condamné par le concile de Constance et par Martin V (3). Mais comme ses partisans et ceux de Jean Huss allaient encore plus loin, il fut décidé qu'on ne les admettrait dans l'Eglise qu'après leur avoir posé plusieurs questions, dont celle-ci, la quatorzième : « Croit-il qu'il y a péché mortel à commettre sciemment un parjure, pour quelque raison et à quelque occasion que ce soit, pour conserver sa propre vie corporelle ou celle d'autrui, même en faveur de la foi (4) ? »

Au XVIIe siècle, au contraire, on en vint à soutenir l'usage licite des serments fictifs, des restrictions mentales et des équivoques dans la formule des serments. Un décret du Saint-Office, du 2 mars 1679, condamna, au moins comme scandaleuses et pernicieuses en pratique, les propositions jansénistes suivantes, qui allaient à justifier ces moyens peu honnêtes et à permettre de les autoriser sous la foi du serment. — « Appeler Dieu en témoignage d'un mensonge léger n'est pas une si grande irrévérence que Dieu veuille ou puisse damner un homme à cause d'elle. » — « Quand il y a un motif, il est permis de jurer sans intention de jurer, que la chose soit

1. Denzinger, n. 425 (371). — 2. Denzinger, n. 487 (415). 3. Denzinger, n. 623 (519). — 4. Bulle *Inter cunctas*, de Martin V, 22 février 1418 ; Denzinger, n. 664 (558).

légère ou grave. » — « Si quelqu'un, seul ou devant d'autres, interrogé ou spontanément, soit pour se récréer ou pour quelque autre motif, jure n'avoir pas fait une chose qu'il a réellement faite, entendant en lui-même une autre chose qu'il n'a pas faite ou un autre moyen que celui dont il s'est servi, ou quelque autre addition vraie, il n'est ni menteur, ni parjure. » — « Il y a un juste motif de se servir de ces amphibologies, chaque fois que c'est nécessaire ou utile pour défendre la sécurité de son corps, son honneur, ses affaires domestiques, ou pour faire quelque autre acte de vertu, de sorte que la dissimulation de la vérité soit alors censée expédiente et profitable. » — « Celui qui, moyennant recommandation ou cadeau, a été promu à une magistrature ou charge publique, pourra avec restriction mentale prêter le serment habituellement exigé en pareil cas par ordre du roi, sans tenir compte de l'intention qui l'exige, car il n'est pas tenu d'avouer un crime occulte (1). »

D'autre part, on essaya de jeter le discrédit sur l'usage du serment en matière ecclésiastique. « Rien n'est plus opposé à l'esprit de Dieu et à la doctrine de Jésus-Christ, prétendit Quesnel (2), que de rendre communs les serments dans l'Eglise ; car c'est multiplier les occasions de parjure, tendre des pièges aux faibles et aux simples, et faire que le nom et la vérité de Dieu servent parfois au dessein des méchants. » Théorie excessive, car l'abus possible d'une chose bonne en soi ne suffit pas pour en condamner absolument l'usage. Aussi fut-elle réprouvée, dans la Bulle *Unigenitus*, le 8 septembre 1713, par Clément XI.

Mais, malgré la condamnation de Quesnel, la théorie continua à avoir ses partisans ; elle reparut au synode de Pistoie sous la forme suivante : « A l'heureuse époque de l'Eglise naissante, les serments ont tellement paru étrangers aux documents du divin Maître et à la belle simplicité évangélique que jurer sans une extrême et inéluctable nécessité fut regardé comme un acte irréligieux,

1. Prop. 24-28 ; Denzinger, n. 1174-1178 (1041-1045). — 2. Prop. 101 ; Denzinger, n. 1451 (1316).

indigne d'un chrétien ; la série ininterrompue des Pères démontre que les serments, d'un commun sentiment, ont été jugés comme interdits. Il y a donc lieu de réprouver les serments que la curie ecclésiastique. suivant en cela la jurisprudence féodale, a adoptés dans les investitures et dans le sacre même des évêques ; il faut donc demander au pouvoir séculier une loi pour abolir les serments qu'on exige ainsi dans les curies ecclésiastiques pour la réception des charges et des offices et pour tout acte curial. » Telle quelle, et dans ces mêmes termes, la théorie fut condamnée une dernière fois par Pie VI, dans sa Constitution *Auctorem fidei*, du 28 août 1794, comme fausse, injurieuse envers l'Eglise, contraire au droit ecclésiastique et subversive de la discipline légitimement introduite par les canons.

2. **Le vœu est-il ennemi de la liberté ?** — « La liberté, c'est-à-dire le droit de faire, oui, cette liberté-là, qui n'est qu'un bénéfice, après tout, elle est restreinte par le vœu. Ce qui était permis ne l'est plus. Mais depuis quand est-ce un amoindrissement moral que de renoncer à un bénéfice ? Est-ce que tout ce qui est grand dans le monde des âmes n'est pas fait de cette étoffe ? Voulez-vous savoir à qui le vœu profite ? Regardez qui il contriste. Il contriste l'égoïsme, le besoin de jouir, d'accaparer les biens. Ah ! si l'égoïsme n'est pas satisfait, tant mieux ; c'est que la vertu triomphe. Mais pourquoi abuser des mots ? Non, la liberté, dans son vrai sens, n'est pas le droit de s'accorder telle jouissance ; elle est le pouvoir de se l'accorder ou de se la refuser, comme on veut. Le pouvoir de choisir ses actes, voilà le libre arbitre ; et telle est la signification morale du mot liberté ? Eh bien, ce pouvoir-là, où s'exerce-t-il, où s'affirme-t-il davantage ? Parlez ; j'en appelle à vos consciences. Est-ce dans la jouissance permise, ou dans la jouissance sacrifiée ? Ah ! dans la jouissance permise, je ne suis pas bien sûr d'être libre. Peut-être que je me l'accorde parce qu'elle est permise ; alors c'est un acte bon ; mais peut-être que je cède à ses attraits parce qu'elle est jouissance, et alors je ne suis plus libre, je suis traîné. Si je réagis, au contraire ;

si, en remontant le courant de mes convoitises, je dépasse même la ligne du devoir ; si je m'aventure, audacieux et fier, dans les parages de la perfection ; si je fais plus ; si, modeste autant que fort, je me défie, dans ma ferveur d'aujourd'hui, de ma faiblesse de demain ; et si, pour y couper court, comme ce conquérant espagnol, je brûle derrière moi les vaisseaux du retour et je m'engage par un lien volontaire aux actions héroïques qu'il m'était permis d'omettre ; oh ! alors, dites, si cela vous plaît, que je ne suis pas libre. Je vous répondrai, moi, qu'on est libre dans la mesure où l'on fait œuvre de volonté et que j'ai voulu plus fortement que vous, puisque j'ai voulu des choses plus difficiles. Et si, revenant à la charge, vous me parlez de mes chaînes, je vous dirai que je les porte parce que je les ai choisies, et que j'en suis fier, tandis que vous en portez peut-être que vous n'avez pas choisies et dont vous rougissez. » D'Hulst, *Conf. de N. D.*, Carême de 1893, Paris, 1906, p. 134-136.

3. **Grandeur et beauté des vœux de religion.** — « Au sein de l'Eglise catholique, la vie religieuse apparaît comme cet arbre, dont a parlé le Psalmiste, et qui est planté au bord des eaux : jamais son feuillage ne se dessèche, jamais ses fruits ne manquent aux promesses de ses fleurs.

« A la racine de l'arbre, je vois cette glorieuse et royale *pauvreté*, que François d'Assise a chérie à l'égal d'une épouse et que Dante a chantée en vers immortels. Vous disiez tout à l'heure que le vœu est un esclavage. Eh bien, regardez et comparez. Voici les adorateurs de Mammon : pour une poignée d'or, pour une feuille de papier qui porte le contreseing de leur infamie, ils sont prêts à vendre leur patrie et jusqu'à leur âme. Et, en face de ceux-là, voici l'homme qui n'a rien parce qu'il a tout donné, qui ne veut plus d'autre trésor que Dieu. La richesse qu'il a choisie est dans son cœur. Aucune puissance humaine ne peut la lui ravir. Quand ses ennemis le dépouillent, ils ajoutent à sa liberté et à sa puissance. Dites, mais dites donc de quel côté sont les esclaves !

« De la racine montons à la tige : le vœu d'*obéissance*

en a formé le tissu. Dans cette vie consacrée, il n'y a plus d'actes vulgaires, capricieux ou inutiles. Un commandement formulé au nom de Dieu confère aux actions les plus simples, une valeur, une portée éternelles. Demandez à cet homme ce qu'il fera demain, en quel lieu du monde il portera ses pas, quel emploi il donnera à ses facultés, il l'ignore ; au moment d'agir, l'obéissance le lui dira. En apparence, il est le plus assujetti des êtres ; en réalité, il est le plus libre, car cette dépendance, il l'a choisie une fois, il la veut tous les jours ; elle affranchit son action du caprice, de la passion aveugle, pour la subordonner à une loi raisonnable et sainte, qu'il approuve et qu'il fait sienne par une adhésion renouvelée sans cesse, en pleine lumière de conscience et de volonté.

« L'arbre est vivant : quelle est la sève qui circule dans ses branches ? C'est l'amour. Le vœu de *chasteté* prend encore la forme d'un renoncement, mais il contient une plénitude. Si le religieux ferme son cœur aux amours de la terre, ce n'est pas pour rester vide, c'est pour réserver toute sa capacité d'aimer et la remplir du Souverain Bien. Ah ! Dieu, dans sa bonté, daignait déjà se communiquer aux âmes qui soumettaient leurs affections à son empire et ne voulaient rien aimer contre Lui ou plus que Lui ; comment pensez-vous qu'il va se donner à cette âme qui a délibéré de n'aimer que Lui ?

« Regardez maintenant les fruits qui pendent aux rameaux. Nourris de la sève divine, ils auront cette saveur incomparable qui trahit leur céleste origine. La charité envers Dieu est ici plus pure et plus puissante : elle communiquera ses excellences à la charité envers les hommes. Ces pauvres nourriront les pauvres ; ces obéissants convertiront les superbes ; ces cœurs vierges purifieront les cœurs gâtés ; ces solitaires réformeront les sociétés malades ; ces contemplatifs enseigneront aux foules barbares le prix du travail ; ces humbles garderont les trésors du savoir. Tour à tour l'apostolat et la prière, le labeur qui défriche, la science qui éclaire, la miséricorde surtout, celle qui console et celle qui soulage, celle qui adopte les orphelins, recueille les abandonnés, nourrit les vieillards,

soigne les malades, réhabilite les pécheurs, et, pareille à son divin auteur, traverse le monde en faisant le bien, toutes ces vertus civilisatrices, qui sont ici-bas le cortège du christianisme, recruteront dans l'état monastique les dispensateurs de leurs bienfaits. » D'Hulst, *ibid.*, p. 140-143.

Leçon X^e

Troisième Commandement

I. *Observations préliminaires.* — II. *Explications de ce précepte.* — III. *Intervention de l'Eglise.*

Le premier commandement du Décalogue a posé les principes de tous nos devoirs envers Dieu, du culte privé et du culte public ; le second a précisé l'un de ces devoirs de religion à l'égard du nom de Dieu, en interdisant le blasphème, en consacrant le serment et en inspirant le vœu ; le troisième précise la périodicité du culte et lui assure son efficacité sociale par l'institution d'un jour consacré chaque semaine à la sanctification et au repos du sabbat (1).

« *Souviens-toi du jour du Sabbat pour le sanctifier. Pendant six jours tu travailleras, et tu feras tous tes ouvrages. Mais le septième jour est un sabbat consacré à Jéhovah, ton Dieu. Tu ne feras aucun ouvrage, ni toi, ni ton fils, ni ta fille, ni ton serviteur, ni ta servante, ni ton bétail, ni l'étranger qui est dans tes portes. Car, pendant six jours, Jéhovah a fait le ciel, la terre, la mer, et tout ce qu'ils contiennent, et il s'est reposé le*

1. BIBLIOGRAPHIE : Voir les auteurs signalés en tête de la leçon IV^e.

septième jour : c'est pourquoi Jéhovah a béni le jour du sabbat et l'a sanctifié (1). »

La formule de ce précepte ne parle que du septième jour de chaque semaine sans exclure d'autres jours qu'il faudra célébrer pendant l'année, mais que la législation mosaïque aura soin d'indiquer (2). Il n'y est question que de la sanctification du sabbat sans dire en quoi elle consiste, sauf pour ce qui regarde le repos ; mais il va de soi qu'une place y sera faite pour la prière, l'offrande et les sacrifices. L'Eglise, en héritant de la Synagogue, aura soin de conserver ce précepte dans toutes ses prescriptions essentielles, sauf à substituer le dimanche au sabbat, à remplacer les sacrifices sanglants par le sacrifice de la messe et à fixer pendant l'année d'autres jours de fête spécifiquement chrétiennes. C'est ainsi qu'en vertu de son autorité elle précisera, à son tour, par des commandements spéciaux, la manière dont il convient désormais d'observer dans sa plénitude le troisième précepte du Décalogue ; et de nouveaux motifs de sanctifier le dimanche et les jours de fêtes chrétiennes s'ajouteront à ceux qui justifiaient la sanctification du sabbat et des solennités juives.

Les rédacteurs du *Catéchisme Romain*, n'ayant pas consacré un traité spécial à l'explication des commandements de l'Eglise, mêlent ici des observations qui trouveront mieux leur place ailleurs ; nous nous bornerons donc à traduire leur texte, nous réservant de le compléter dans la suite.

I. Observations préliminaires

Selon sa méthode, le *Catéchisme Romain* fait pré-

1. *Ex.*, XX, 8-11. — 2. *Lev.*, XXIII ; *Num.*, XXIX.

céder de quelques réflexions pratiques l'explication de ce commandement, puis marque en quoi il ressemble aux autres et en quoi il en diffère.

I. Devoirs. — 1. *Du pasteur.* « Ce commandement étant du nombre de ceux qui doivent produire les fruits et les avantages les plus admirables (pour les individus, la famille et la société), il importe surtout que le curé mette le plus grand soin à l'expliquer. Ce premier mot : « *Souviens-toi,* » lui offre un puissant motif d'enflammer son zèle ; car si les fidèles doivent se souvenir du précepte, c'est au pasteur de le leur rappeler par des avertissements et des instructions fréquemment répétés (1). »

2. *Des fidèles.* — « Ce qui montre combien il importe aux fidèles d'observer ce précepte, c'est que son observation scrupuleuse facilite beaucoup l'observation des autres commandements de la loi. En effet, puisque parmi les devoirs des jours de fête, figure celui de se réunir à l'église pour entendre la parole de Dieu, il suit naturellement que les chrétiens, une fois instruits des décrets divins, garderont la loi du Seigneur de tout leur cœur. C'est pourquoi la solennité et le culte du sabbat sont fréquemment recommandés dans les saintes Lettres, aux livres de l'Exode, du Lévitique, du Deutéronome, et dans les prophéties d'Isaïe, de Jérémie, d'Ezéchiel (2). »

3. *Des gouvernements.* — « Il faut aussi avertir et exhorter les princes et les magistrats de prêter l'appui de leur autorité aux chefs de l'Eglise dans tout ce qui intéresse le maintien et le développement de ce culte, et de faire des lois pour obliger le peuple à obéir aux règles ecclésiastiques (3). »

II. Comparaison de ce précepte avec les autres. — « Dans l'explication de ce commande-

1. *Cat. Rom.*, P. III, *Tert. præc. Decalogi*, n. 3. — 2. *Ibid.*, n. 4-5. — 3. *Ibid.*, n. 6.

ment, il convient d'enseigner aux fidèles en quoi il ressemble aux autres et en quoi il en diffère ; c'est le moyen de leur faire connaître la cause et la raison pour lesquelles on ne célèbre et on ne sanctifie plus le sabbat, mais le dimanche. »

1. *Différences.* « La différence certaine, c'est que les autres commandements du Décalogue sont fondés sur la nature, qu'ils sont perpétuels et ne sauraient changer pour aucun motif. D'où il suit que, bien que la loi de Moïse ait été abrogée, le peuple chrétien n'en conserve pas moins tous les préceptes des deux tables ; et cela, non point parce que Moïse en a fait un ordre, mais parce qu'ils sont l'expression de la nature, dont la force les pousse à les observer. Quant au précepte du culte sabbatique, à ne le considérer que dans le choix du jour, il n'est ni fixe ni constant, mais mobile ; il n'appartient pas aux mœurs, mais aux cérémonies ; il n'a pas la raison d'être dans la nature, car ce n'est pas la nature qui nous apprend et qui nous porte à rendre à Dieu un culte extérieur ce jour-là plutôt qu'un autre. Les Israëlites ne sanctifièrent le jour du sabbat qu'à partir de leur délivrance de la servitude de Pharaon.

« Du reste, l'époque qui devait abolir le culte du sabbat est celle qui devait voir également remplacer toutes les autres parties du culte et des cérémonies mosaïques, c'est-à-dire l'époque de la mort du Christ. Tout cela, en effet, n'était que l'image ébauchée de la lumière et de la vérité ; tout cela devait donc disparaître à l'apparition du Christ, qui est la lumière et la vérité. Aussi saint Paul écrit-il aux Galates, qu'il blâme de conserver encore les rites mosaïques : « *Vous observez les jours, les mois, les temps et les années ! J'ai peur pour vous d'avoir travaillé en vain parmi vous* (1). » Il écrivit dans le même sens aux Colossiens (2). »

2. *Ressemblances.* « Ce précepte ressemble aux autres,

1. *Gal.*, IV, 10-11. — 2. *Col.*, II, 16 ; *Cat. Rom., loc. cit.*, n. 7-10.

non point sous le rapport rituel et cérémoniel, mais parce qu'il touche par un côté au droit naturel et à la morale. Car le culte de Dieu et la vertu de religion sont de droit naturel : c'est la nature qui nous porte à consacrer certaines de nos heures aux choses du culte divin. La preuve en est que, chez tous les peuples, on trouve des fêtes, et des fêtes publiques, consacrées aux devoirs religieux. Il est naturel à l'homme de réserver une partie de son temps pour les fonctions nécessaires à la vie du corps, comme le repos, le sommeil et autres choses de ce genre. Or, ainsi qu'à notre corps, la nature veut que nous consacrions du temps à notre âme pour qu'elle puisse se retremper dans la contemplation de Dieu. Si donc nous devons consacrer une partie de notre temps pour vaquer à la religion et pour rendre à Dieu le culte qui lui est dû, le précepte qui l'ordonne appartient par là même à la morale.

« C'est pour cette raison que les Apôtres consacrèrent le premier des sept jours qu'ils appelèrent le jour du Seigneur. Saint Jean en fait mention dans l'Apocalypse (1), et saint Paul ordonne de faire les collectes le jour qui suit le sabbat (2), c'est-à-dire le jour du Seigneur, selon l'interprétation de saint Chrysostome. Cela montre que dès ce temps-là le jour du Seigneur passait pour un saint jour dans l'Eglise (3). »

1. *Apoc.*, I, 10. — 2. I *Cor.*, XVI, 2. — 3. *Cat. Rom.*, *loc. cit.*, n. 11-12. Il est certain qu'en dehors de la Révélation du Sinaï, on ne trouve chez aucun autre peuple ancien quelque chose d'analogue à la semaine et au sabbat. *Hebdomas* appartient au grec des Juifs d'Alexandrie ; *heptaemeria* est inconnu aux anciens grecs ; *septimane* apparaît dans le Code Théodosien. Mais tout porte à croire que le précepte sabbatique, formulé au Sinaï, est d'institution primitive et qu'il établit moins une pratique nouvelle qu'il ne sanctionne une tradition antique.

II. Explication du précepte

I. Première partie. — 1. *Teneur du précepte.* « La première chose à expliquer, ce sont ces paroles : « *Souviens-toi du jour du sabbat pour le sanctifier.* » Ce mot: « *Souviens-toi,* » est placé avec raison en tête du précepte, pour indiquer que ce commandement appartient à la loi cérémonielle. C'est un point qu'il semblait utile de rappeler, car, encore que la loi naturelle enseigne qu'il faut consacrer un certain temps à honorer Dieu d'un culte extérieur, elle ne fixe point le jour où il convient mieux de le faire.

« De ces mots on peut très bien déduire ensuite la manière dont il convient de travailler pendant la semaine, c'est-à-dire en ne perdant jamais de vue le jour de fête. Car, ayant comme à rendre compte à Dieu ce jour-là de nos actes et de nos occupations, il faut que nos travaux soient de ceux qui ne seront pas répudiés au jugement de Dieu et qui ne deviendront pas pour nous, comme a dit l'Ecriture, une source de soupirs et de remords.

« Une chose enfin qu'on y apprend, et à laquelle il faut bien prendre garde, c'est que les occasions ne manqueront pas d'oublier ce précepte, soit par l'exemple de ceux qui le négligent, soit par le goût des spectacles et des jeux qui détournent si souvent de l'observation sainte de ce jour (1). »

2. *Signification du mot sabbat.* « Qu'entendre par sabbat? *Sabbat* est un mot hébreu, qui signifie en latin *cessatio*, repos. D'où sabbatiser en latin se dit *cessare* et *requiescere*, cesser d'agir, se reposer. Or, ce qui a valu au septième jour ce nom de sabbat, c'est que Dieu, après avoir achevé la création du monde, se reposa en ce jour de tout ce qu'il avait fait. Et c'est ainsi que Dieu l'appelle dans l'Exode. Plus tard ce terme ne désigna pas seulement ce septième jour, mais encore la semaine à cause de

1. *Cat. Rom.*, P. III, *loc. cit.*, n. 14.

la dignité du jour lui-même. C'est dans ce sens que le pharisien dit : « *Je jeûne deux fois le sabbat* (1). »

3. *Sanctification du sabbat.* « Quant à la sanctification du sabbat, d'après l'Ecriture, c'est la cessation des travaux du corps et du négoce, comme le montre clairement la suite du précepte : « *Tu ne travailleras pas.* » Mais ce n'est pas uniquement cela, sans quoi il aurait suffi de dire dans le Deutéronome : « *Observe toujours le sabbat* (2). » L'addition de ces mots, au même endroit : « *Pour le sanctifier*, » fait voir que le sabbat est un jour saint, consacré à des actes religieux et au service divin. On célèbre donc le sabbat pleinement et parfaitement quand on rend à Dieu des devoirs de piété et de religion ; et c'est vraiment là le sabbat qu'Isaïe appelle le « *jour des délices* (3), » puisque les jours de fête sont, en effet, comme les délices du Seigneur et des personnes pieuses. Et si à ce culte religieux on joint des œuvres de miséricorde, oh ! alors le même chapitre du prophète promet les récompenses les plus grandes et les plus abondantes. Aussi le sens vrai et propre de ce commandement veut que l'homme s'applique d'esprit et de corps, loin de tout négoce et de tout travail corporel, au culte pieux et à la vénération de Dieu (4). »

II. Seconde partie. — 1. *C'est le septième jour.* « La seconde partie de ce commandement indique que c'est le septième jour que Dieu a consacré à son culte. Il est écrit : « *Pendant six jours tu travailleras; mais le septième est un sabbat consacré à Jéhovah, ton Dieu.* » Ce qui revient à dire qu'on doit considérer le sabbat comme consacré au Seigneur, y rendre à Dieu les devoirs de religion et y voir un signe commémoratif du repos du Seigneur. Ce jour-là fut dédié au culte divin parce qu'il ne convenait pas de laisser à un peuple grossier le soin de fixer ce temps à son gré, de peur qu'il n'imitât les fêtes d'Egypte. »

1. *Luc.*, XVIII, 12 ; *Cat. Rom., loc. cit.*, n. 15. — 2. *Deut.*, V, 12. — 3. *Is.*, LVIII, 13. — 4. *Cat. Rom., loc. cit.*, n. 16-18.

2. *C'est un signe.* « Sur sept jours on en choisit donc un, et ce fut le dernier, pour le consacrer au culte ; et cela est plein de mystère. Aussi le Seigneur l'appelle-t-il un signe dans l'Exode et dans Ezéchiel. « *Ne manquez pas d'observer mes sabbats ; car c'est entre moi et vous un* signe *pour toutes vos générations, pour que vous sachiez que c'est moi, Jéhovah, qui vous sanctifie* (1). » C'était un signe parce que, en voyant ce jour consacré au service divin, ils apprenaient par là à se consacrer eux-mêmes à Dieu et à se montrer à lui dans de saintes dispositions ; car ce jour est saint, surtout parce qu'on l'emploie à la pratique de la sainteté et de la religion.

« C'est encore un signe et comme un monument de la création de cet admirable univers. Pour les Israëlites c'était encore un signe pour leur rappeler qu'ils n'avaient été déliés et délivrés du joug si dur de la servitude d'Egypte que par le secours de Dieu. Le Seigneur lui-même nous l'apprend par ces paroles : « *Tu te souviendras que tu as été esclave au pays d'Egypte et que Jéhovah, ton Dieu, t'en a fait sortir d'une main forte et d'un bras étendu : c'est pourquoi Jéhovah, ton Dieu, t'a ordonné d'observer le jour du sabbat* (2). »

« C'est enfin le signe du sabbat spirituel et du sabbat céleste. Le sabbat spirituel est cette espèce de repos saint et mystique du fidèle qui, après avoir enseveli le vieil homme avec Jésus-Christ, est uni à une vie nouvelle et ne s'applique plus qu'à la pratique des actes qui conviennent à la piété chrétienne ; car ceux qui *autrefois avaient été ténèbres* et qui *sont à présent lumière dans le Seigneur* doivent *marcher comme des enfants de lumière dans tout ce qui est bon, juste et vrai, et ne plus prendre aucune part aux œuvres stériles des ténèbres* (3). »

« Le sabbat céleste, comme le dit saint Cyrille en expliquant ce passage de l'Apôtre : « *Il reste donc un jour de repos réservé au peuple de Dieu* (4), » c'est cette vie dans laquelle nous jouirons de tous les biens en vivant réunis

1. *Exod.*, XXXI, 13. — 2. *Deut.*, V, 15. — 3. *Eph.*, V. 8-11. — 4. *Hebr.*, IV. 9.

à Jésus-Christ, après la destruction radicale du péché, selon ce témoignage : « *Là point de lion ; aucune bête féroce n'y mettra le pied et ne s'y montrera. Il y là une route, une voie, qu'on appelle la voie sainte* (1). » En effet, les âmes des élus puisent la jouissance de tous les biens dans la vision de Dieu. Il faudra donc exhorter et presser les fidèles par ces mots : « *Empressons-nous d'entrer dans ce repos* (2). »

3. *Autres jours de fête.* « Outre ce septième jour, le peuple juif avait encore d'autres jours de fête, établis par la loi divine, pour rappeler le souvenir des plus grands bienfaits du Seigneur (3). »

4. *Le dimanche et les fêtes chrétiennes.* « L'Eglise a jugé à propos de transporter le culte et la solennisation du sabbat au dimanche. De même que la lumière commença en ce jour à éclairer le monde, ainsi notre Rédempteur en nous ouvrant l'entrée de la vie éternelle par sa résurrection survenue ce jour-là, nous fit passer des ténèbres à la vraie lumière. De là le nom de jour du Seigneur que les Apôtres lui firent donner. C'est de plus un jour solennel parce que c'est en ce jour que commença la création du monde et que le Saint-Esprit fut donné aux Apôtres.

« Dès les origines de l'Eglise et dans les âges suivants, les Apôtres et nos pères ont établi d'autres jours de fête pour faire honorer chrétiennement et pieusement le souvenir des bienfaits divins. Parmi les plus solennels figurent ceux que l'on a consacrés à la religion en l'honneur des mystères de notre rédemption. Viennent ensuite ceux que l'on a dédiés à la très sainte Vierge, aux apôtres, aux martyrs et aux autres saints qui règnent avec Jésus-Christ. On y loue la bonté et la puissance de Dieu dans leur victoire ; on leur rend les honneurs qui leur sont dus, et leur exemple sert de stimulant à l'imitation des fidèles (4). »

1. *Is.*, XXXV, 8-9. — 2. *Hebr.*, IV, 11. — 3. Le Lévitique et le Deutéronome signalent le 14 et le 15 du premier mois, la fête des prémices, celle de la Pentecôte, du 1er, du 10 et du 15 du septième mois. — 4. *Cat. Rom.*, *loc. cit.*, n. 25-27.

5. *Travail pendant six jours.* « Comme l'un des puissants motifs d'observer ce précepte est formulé dans ces mots : « *Pendant six jours tu travailleras, mais le septième est un sabbat consacré à Jéhovah, ton Dieu,* » le pasteur doit l'expliquer avec soin. Car de ce passage on peut conclure qu'il faut exhorter les fidèles à ne point mener une vie oisive et paresseuse, mais plutôt à traiter leurs propres affaires et à travailler de leurs mains, conformément à l'enseignement apostolique (1). Par ce commandement, le Seigneur nous prescrit de travailler pendant six jours pour ne pas renvoyer au jour de fête ce que l'on doit faire pendant la semaine et ne pas distraire son esprit du soin et de l'application aux choses de Dieu (2). »

III. Troisième partie. — 1. *Manière de sanctifier le sabbat.* « La troisième partie de ce commandement indique la manière dont on doit sanctifier le sabbat, surtout en marquant ce qu'il est interdit de faire ce jour-là. Dieu dit, en effet : « *Tu ne feras aucun ouvrage, ni toi, ni ton fils, ni ta fille, ni ton serviteur, ni ta servante, ni ton bétail, ni l'étranger qui est dans tes portes* (3). »

2. *Ce qui est interdit.* « On doit éviter tout ce qui peut entraver le service divin. Il est facile de voir que toute œuvre servile est prohibée, non point qu'elle soit vile ou mauvaise de sa nature, mais parce qu'elle détourne l'esprit du culte de Dieu, qui est la fin du précepte. A plus forte raison, dès lors, tout péché doit-il être évité, parce que non seulement il détourne du service de Dieu, mais parce qu'il nous sépare complètement de son amour (4). »

« Pour ne rien omettre de ce qui pourrait gêner le culte du sabbat, il est fait mention même des bêtes de somme. Leurs travaux, en effet, empêchent l'homme de sanctifier ce jour ; car, pour utiliser les bêtes pour quelque ouvrage pendant le sabbat, l'homme doit nécessaire-

1. I *Thess.*, IV, 11. — 2. *Cat. Rom., loc. cit.*, n. 28-29. — 3. *Cat. Rom., ibid.*, n. 30. — 4. *Cat. Rom., ibid.*, n. 31.

ment les conduire ; par elles-mêmes, en effet, elles ne servent qu'à aider l'homme dans ses entreprises. Or, nul n'a le droit de travailler ce jour-là ; par conséquent les animaux domestiques ne l'auront pas davantage.

« A plus forte raison, puisque le travail des animaux est interdit, Dieu veut-il qu'on évite d'être inhumain envers ceux qui ont mis leurs soins et leur industrie à notre service (1). »

3. *Ce qui est permis.* « Ce commandement ne défend pourtant pas les actions et les œuvres qui intéressent le culte, même quand elles sont serviles, comme de dresser un autel, d'orner le temple pour un jour de fête, et autres choses semblables. C'est ce qui a fait dire à Notre Seigneur : « *Les prêtres violent le sabbat dans le temple sans commettre de péché* (2). »

« Il ne défend pas davantage les œuvres faites en vue d'éviter les pertes qui auraient lieu sans cela : les saints canons les permettent. Il est encore beaucoup d'autres choses que Notre Seigneur, dans l'Evangile, a déclarées licites les jours de fête. Le curé les trouvera facilement dans saint Matthieu et dans saint Jean (3). »

4. *Ce qui est prescrit.* « Le curé n'oubliera pas de faire connaître soigneusement les œuvres et les actes auxquels doivent s'appliquer les chrétiens pendant les jours de fête. Les voici : c'est d'aller au temple de Dieu ; d'y assister avec une piété sincère et beaucoup d'attention au saint sacrifice de la messe ; de recevoir souvent, pour guérir les blessures de notre âme, les divers sacrements de l'Eglise institués pour notre salut. Car rien n'est plus opportun ni meilleur que la confession fréquente de ses péchés. Pour y pousser les fidèles, le curé pourra puiser ses motifs dans ce qui est prescrit au sacrement de pénitence. Non seulement il poussera les fidèles à la réception de ce sacrement, mais encore il redoublera d'instances pour leur faire recevoir fréquemment celui de l'eucharistie. En outre, les chrétiens doivent entendre avec soin

1. *Cat. Rom., ibid.*, n. 33-34. — 2. *Matth.*, XII, 5. — 3. *Cat. Rom., loc. cit.*, n. 32.

les instructions religieuses. Car rien de moins tolérable et de plus indigne que de mépriser la parole du Christ ou de mettre de la négligence à l'entendre. On doit aussi s'exercer à s'appliquer à la prière et aux louanges divines. On doit mettre tous ses soins à apprendre les règles de la vie chrétienne. On doit enfin pratiquer avec soin les devoirs qui rentrent dans la piété, comme l'aumône à l'égard des pauvres et des indigents, la visite des malades, les consolations pieuses aux affligés et aux malheureux ; car il est écrit : « *La religion pure et sans tache devant notre Dieu et Père n'est pas autre chose qu'avoir soin des orphelins et des veuves dans leur détresse* (1). »

IV. Quatrième partie. — 1. *Motifs de célébrer le sabbat.* « C'est un devoir du curé d'avoir sous la main un recueil où il puisse puiser les arguments et les raisons les plus propres à persuader aux fidèles qu'ils doivent observer cet article de la loi avec l'empressement le plus grand et la diligence la plus scrupuleuse. Or, rien ne réussira mieux que de leur faire comprendre et de leur démontrer combien il est juste et raisonnable d'avoir certains jours à consacrer en entier au culte divin, et pendant lesquels on s'applique particulièrement à connaître, à aimer, et à adorer le Seigneur dont nous avons reçu de si grands et de si admirables bienfaits. S'il nous avait ordonné de lui rendre chaque jour ce culte religieux, n'aurait-on pas dû, à la vue de si nombreux et de si grands bienfaits, s'efforcer d'accomplir un pareil ordre avec promptitude et avec joie ? Il n'y a donc pas lieu, maintenant qu'il n'a réservé que quelques jours pour son culte, de se montrer négligent ou de trouver des difficultés dans l'accomplissement d'un devoir qu'on ne peut omettre d'ailleurs sans faute grave (2). »

1. *Jac.*, I, 27 ; *Cat. Rom.*, *loc. cit.*, n. 35. — 2. *Cat. Rom.*, *loc. cit.*, n. 37.

2. *Excellence de ce commandement.* « Le curé montrera ensuite l'excellence de ce précepte, puisque ceux qui le pratiquent fidèlement semblent être devant Dieu et s'entretenir avec lui. Dans la prière, en effet, on contemple la majesté de Dieu et on converse avec lui ; au sermon, on entend sa voix par l'organe de ceux qui traitent des choses divines pieusement et saintement ; au sacrifice, on adore Notre Seigneur Jésus-Christ présent sur l'autel. Et tels sont les avantages dont jouissent ceux qui observent religieusement ce précepte (1). »

3. *C'est une faute de le violer.* « Quant à ceux qui le négligent complètement, ils désobéissent à Dieu et à l'Eglise, et, en refusant de s'y soumettre, ils sont tout à la fois les ennemis de Dieu et des saintes lois. Ce qui le montre, c'est qu'on peut accomplir ce commandement sans la moindre peine. En effet, dès que Dieu ne nous impose pas de fatigue, lui pour qui nous devrions supporter même ce qu'il y a de plus dur ; dès que, au contraire, il nous ordonne de passer les jours de fête dans le repos et loin des soucis des choses terrestres, refuser notre soumission à un tel ordre, n'est-ce pas le comble de la témérité ? La preuve en est dans ces châtiments exemplaires que Dieu a tirés quelquefois de ceux qui l'ont violé, comme on peut la voir dans le livre des Nombres (2). Afin donc de ne pas encourir ce courroux de Dieu, il sera bon de repasser souvent dans son esprit le commandement : « *Souviens-toi ;* » de remettre devant ses yeux le tableau des avantages qui découlent du culte des fêtes, et de se représenter une foule d'autres considérations de ce genre qu'un pasteur bon et diligent pourra développer fort au long, quand l'occasion s'en présentera (3). »

III. Intervention de l'Eglise

I. — L'Eglise remplace la Synagogue. — Tels sont, en résumé, les devoirs qu'impose le troi-

1. *Cat. Rom., loc. cit.*, n. 38. — 2. *Num.*, xv, 32 sq. — 3. *Cat. Rom., loc. cit.*, n. 39.

sième commandement du Décalogue : chaque sabbat et chaque jour de fête juive devait être sanctifié par le culte et par le repos. Le culte religieux comprenait des prières, des offrandes et des sacrifices ; et le repos, sans être absolu, interdisait rigoureusement certains travaux tout en en autorisant d'autres. Mais l'ancienne alliance ayant fait place à l'alliance nouvelle, ce fut à l'Eglise qu'incomba désormais le soin de veiller à l'accomplissement de ce précepte, en en maintenant les prescriptions essentielles sauf à les accommoder au régime nouveau. Plus de place pour les anciens sacrifices : ils furent définitivement remplacés par le sacrifice non sanglant de la messe. Plus de casuistique méticuleuse et outrée, à la manière des pharisiens, qui avaient tellement compliqué les choses que la vie ordinaire s'en trouvait extrêmement embarrassée. L'esprit de l'Evangile est un esprit de liberté. Notre Seigneur, venu non pour détruire la loi mais pour l'accomplir et la perfectionner, avait eu soin de souligner ce que les minuties pharisaïques avaient de déraisonnable, et de rappeler fort à propos que l'homme n'a pas été fait pour le sabbat, mais le sabbat pour l'homme (1).

L'Eglise, essentiellement animée de l'esprit évangélique et légitime héritière des pouvoirs du Christ, jugea à propos de substituer le dimanche au sabbat et de remplacer les fêtes juives par des fêtes spécifiquement chrétiennes. Et tel est l'objet de ses deux premiers commandements. Désormais donc les prescriptions du Décalogue, relatives au culte religieux et au repos, doivent s'appliquer aux dimanches et aux fêtes chrétiennes. En attendant d'en faire l'historique, signalons-en ici les premières applications.

1. *Marc.*, II, 27.

II. Le dimanche chrétien. — 1. *Choix d'un jour spécial pour le culte chrétien.* Dès les origines, à côté du sabbat et du septième jour de la semaine juive, il est question, dans l'Eglise naissante, de la *prima sabbati*, ἐν μιᾷ τῶν σαββάτων, κατὰ μίαν σαββάτου, du premier jour, que les gentils désignaient sous le nom de jour du soleil, et qui fut appelé par les chrétiens le jour du Seigneur, κυριακὴ ἡμέρα, *dies dominica*, *dimanche*. D'excellentes raisons justifiaient un tel choix et une telle appellation. Sans répudier aucune des significations mystiques du mot sabbat, qui trouvaient leur application complète dans la Loi nouvelle, on aimait à voir dans le jour consacré au culte chrétien le souvenir d'une triple manifestation divine : celle de Dieu le Père, commençant en ce jour la création du monde ; celle de Dieu le Fils, ressuscitant en ce jour, victorieux de la mort ; et celle du Saint-Esprit, descendant en ce jour avec tant d'éclat sur les Apôtres. C'était bien là, tout spécialement le jour du « Seigneur; » nul qualificatif ne lui convenait davantage (1).

2. *A quelle époque et comment se fit la substitution du dimanche au sabbat?* Fût-ce par un acte de l'autorité ecclésiastique? Aucun document ne nous renseigne exactement à cet égard. Il est à croire que l'emploi du mot dimanche et la consécration de ce jour au culte chrétien pénétrèrent insensiblement dans l'usage et finirent ainsi par avoir force de loi. Il est certain en tout cas que la substitution d'un nouveau jour au sabbat ne fut décidée, ni le jour de la Pentecôte, ni pendant le cours des premières

1. Samedi et dimanche, dans la langue des peuples de race latine, sont les deux seuls termes nouveaux qui se substituent aux anciens pour désigner le dernier et le premier jour de la semaine et se juxtaposent à ceux de lundi, mardi, mercredi, jeudi et vendredi, d'origine païenne.

missions apostoliques. Car nous savons que les Apôtres continuèrent de fréquenter le temple à Jérusalem pour y vaquer à la prière (1), et qu'ils n'hésitèrent pas à pénétrer dans les synagogues pour participer à la réunion liturgique des juifs, à Antioche de Pisidie (2), à Iconium (3), à Thessalonique (4), à Athènes (5), à Corinthe (6). C'était un moyen pour eux d'avoir un accès facile auprès de leurs compatriotes et d'ouvrir un premier champ d'action à leur apostolat.

Mais, pour célébrer leur propre culte, force leur fut de tenir des réunions à part. Rien sans doute, surtout dans les milieux judéo-chrétiens, ne les empêcha tout d'abord de les tenir le jour même du sabbat. Mais avec la conversion des gentils et la création de centres chrétiens, composés en majeure partie de païens convertis, surtout pour couper court aux prétentions abusives des judaïsants, la question pratique dut se poser de savoir s'il convenait de conserver le sabbat ou s'il ne valait pas mieux choisir un autre jour pour la réunion liturgique des baptisés. Toujours est-il que, de très bonne heure, on désigne comme jour de réunion chrétienne le lendemain du sabbat. C'est ce jour-là que Paul et les frères étaient assemblés à Troas pour « la fraction du pain (7) ; » et c'est ce jour-là que saint Paul recommande aux Corinthiens de mettre à part ce qu'ils veulent offrir pour la collecte en faveur des saints (8).

1. *Act.*, II. 46 ; III, 1 sq. ; V, 12-20 ; XXI, 26 ; XXII, 17. — 2. *Act.*, XIII, 14, 42. — 3. *Act.*, XIV, 1. — 4. *Act.*, XVII, 2. — 5. *Act.*, XVII, 17. — 6. *Act.*, XVIII, 4. — 7. *Act.*, XX, 17. — 8. I *Cor.*, XVI, 2. « Il est possible, Duchesne, *Origines du culte*, 2e édit., Paris, 1898, p. 46, que tout à fait à l'origine, le choix de ce jour n'ait été dicté par aucune hostilité à l'égard des habitudes juives, et que l'on ait tenu seulement à avoir, à

3. *Premiers témoignages.* — Les chrétiens n'eurent pas de peine à adopter le nouveau jour. Selon toute apparence, c'était chose faite avant la fin du 1er siècle. Car, d'une part, la *Didaché* désigne le jour « seigneurial du Seigneur » comme celui où l'on doit se réunir pour rompre le pain et rendre grâces à Dieu (1) ; le pseudo-Barnabé, peu sympathique aux Juifs, montre que Dieu a repoussé les sabbats et a consacré un autre commencement du monde, à savoir le huitième jour qu'on célèbre avec joie, car c'est le jour où Jésus est ressuscité (2). D'autre part, dans ses lettres à Trajan, en 112, c'est bien le jour du soleil que Pline désigne comme celui où les chrétiens tiennent leurs assemblées. Voici du reste comment saint Justin décrit ces réunions prétendues illicites : « Le jour du soleil, tous ceux qui habitent la ville ou les champs se réunissent en un même lieu. On lit, autant que le temps le permet, les mémoires des Apôtres ou les écrits des Prophètes (3). Puis le lecteur s'arrête et le président prend la parole pour faire une exhortation et inviter à suivre les beaux exemples qui viennent d'être cités. Tous se lèvent ensuite et l'on fait des prières. Enfin, la prière étant achevée, on apporte

côté de l'antique sabbat, que l'on célébrait avec ses frères en Israël, un jour consacré à des réunions exclusivement chrétiennes. Le dimanche a été d'abord juxtaposé au sabbat ; à mesure que s'élargit le fossé entre l'Eglise et la Synagogue, le sabbat devient de moins en moins important ; il finit même par être complètement négligé. »

1. *Didaché*, XIV, 1. — 2. *Epist.*, XV, 8-9. — 3. On lisait aussi les lettres venues d'Eglises ou d'évêques étrangers ; c'est ce que signale Denys de Corinthe, au IIe siècle, dans sa lettre à l'Eglise de Rome : « Aujourd'hui nous avons fait le dimanche, et nous avons lu votre lettre ainsi que celle qui fut adressée autrefois à notre Eglise par Clément. » Eusèbe, *Hist. eccl.*, IV, 23, *Patr. gr.*, t. XX, col. 388.

du pain, du vin et de l'eau. Le président prie et rend grâces aussi longtemps qu'il peut ; le peuple répond par l'acclamation : Amen. On distribue à chacun sa part des éléments bénis, et l'on envoie la leur aux absents par le ministère des diacres (1). »

C'est donc, à la fin du 1er siècle et au début du second siècle, le jour du soleil, comme on dit encore, ou le jour du Seigneur, comme on dit déjà, que se célèbre la liturgie chrétienne. Le dimanche prend toute l'importance religieuse qu'il ne cessera plus d'avoir. Méliton de Sardes lui consacre tout un traité, περὶ κυριακῆς (2). A défaut d'un texte formel ou d'une prescription positive de la part de l'Eglise, qui ont bien pu exister mais dont il ne reste pas de trace, nous avons là des témoignages suffisants qui montrent, pris sur le fait, l'usage chrétien de la sanctification du dimanche par l'assistance et la participation des fidèles à la liturgie eucharistique. Il n'y est pas question du repos ; mais, dans la suite, les textes ne manquent plus où s'affirme et se précise la législation canonique sur une matière aussi importante.

III. Les fêtes chrétiennes. — 1. *Leur première apparition.* De toutes les fêtes juives, deux surtout devinrent tout d'abord des fêtes chrétiennes, celles de Pâques et de la Pentecôte. L'une rappelait aux

1. *Apol.*, I, 66. — 2. Cet ouvrage, connu d'Eusèbe, *Hist. eccl.*, IV, 26, *Patr. gr.*, t. XX, col. 392, est perdu. Au témoignage du même Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 27, col. 273, les ébionites, qui pratiquaient les observances judaïques, célébraient pourtant le dimanche comme le reste des fidèles afin de passer pour chrétiens. Les *Constitutions apostoliques*, VIII, 33, *Patr. gr.*, t. I, col. 1133, attribuent à Pierre et à Paul l'institution du dimanche ; elles fixent au jour de la résurrection, appelé dimanche, la réunion des fidèles et l'oblation du sacrifice; *Ibid.*, 31. col. 1022.

hébreux la délivrance de la servitude d'Egypte et le passage miraculeux de la mer rouge ; l'autre était consacrée à l'offrande des prémices. Pour les chrétiens, ces deux fêtes évoquaient des souvenirs particulièrement glorieux, celui de la résurrection du Christ et de la descente du Saint-Esprit sur les Apôtres. L'Eglise en fit le centre de son année liturgique et l'époque de l'initiation solennelle des catéchumènes. C'est autour d'elles qu'elle rangea d'autres fêtes de moindre importance, mais qui furent bientôt célèbres partout, celles de la mort glorieuse des martyrs, célébrées comme le *dies natalis* ou jour de naissance des héros chrétiens (1). Chaque Eglise particulière avait soin, en outre, de dresser la liste de ses confesseurs ainsi que de marquer la date de l'*ordinatio* et de la *depositio* de ses évêques. Et l'on eut bientôt, à côté du dimanche et des fêtes communes, des fêtes locales.

2. *Comment les célébrait-on* ? Evidemment par un office liturgique, par le sacrifice de la messe. Tertullien nous apprend, en effet, qu'on célébrait l'oblation de l'eucharistie au jour anniversaire des martyrs (2) ; et quand saint Cyprien témoigne tant de sollicitude pour qu'on prenne bonne note de la mort des martyrs, c'est, dit-il, pour qu'on puisse plus tard au jour de leur anniversaire, offrir des oblations et le sacrifice (3). Ici encore, aucun docu-

1. Au IIe siècle, l'épître de l'Eglise de Smyrne, racontant la mort de son évêque, saint Polycarpe, annonce qu'on célèbrera dans la suite l'anniversaire de son martyre comme un souvenir glorieux et comme un exemple. *Martyr. Polycarpi*, XVIII, 3. Pendant la persécution de Dèce, saint Cyrien recommande de bien prendre note du jour où meurent les martyrs. *Epist*, XXXVII, *Patr. lat.*, t. IV, col. 328-329. — 2. *De corona*, 3 ; *Patr. lat.*, t. II, col. 79. — 3. *Epist.*, XXXIV, 3 ; XXXVII ; *Patr. lat.*, t. IV, col. 323, 328-329. Au IVe siècle, le concile de Laodicée prescrit de trans-

ment patristique ou conciliaire ne signale le repos comme obligatoire. Mais tout porte à croire qu'on devait assimiler la célébration de ces fêtes à celle du dimanche. Car il y avait réunion liturgique. Et ces jours-là, l'évêque prêchait au peuple, soit en commentant le mystère de la fête, soit en prononçant la panégyrique des saints. Les fidèles y assistaient donc. Etait-ce en vertu d'une prescription ecclésiastique ou simplement poussés par un sentiment de piété et de pure dévotion ? Rien ne l'indique. Certaines expressions de saint Augustin permettent de croire que, pour quelques-unes de ces fêtes, il n'y avait pas d'obligation étroite à les célébrer (1). Mais le moment ne devait pas tarder où la question des fêtes publiques, des obligations qu'elles entraînent et du mode de leur célébration allait être réglée canoniquement.

1. Le sabbat. — « Après le péché il ne devait plus y avoir de sabbat, ni jour de repos pour l'homme : nuit et jour, hiver et été, dans la semaille et dans la moisson, dans le chaud et dans le froid, il devait être accablé de

porter, pendant le carême, la célébration de l'anniversaire des martyrs au samedi ou au dimanche, jour de synaxe liturgique. Can. 51, Mansi, t. II, page 572. *Les Constitutions apostoliques*, VIII, 33 ; *Patr. gr.*, t. I, col. 1133, mentionnent les fêtes de Pâques, de l'Ascension, de la Pentecôte, de la Noël, de l'Epiphanie, des saints Apôtres et de saint Etienne, jours où les chrétiens doivent aller à l'église pour y recevoir l'instruction religieuse.

1. Parmi les canons de l'Eglise d'Afrique, on en trouve un, le 61e, qui est une demande adressée aux empereurs pour imposer la fermeture des théâtres et des autres jeux, les dimanches et jours de fête. Le pouvoir civil, surtout quand il fut devenu chrétien, ne pouvait pas se désintéresser d'une telle mesure. En fait, comme nous le verrons, la législation civile vint ici en aide à la législation canonique, à maintes reprises et sous diverses formes.

travail. Cependant Dieu laissa au genre humain l'observance du sabbat établi dès l'origine du monde, en mémoire de la création de l'univers ; et nous le voyons observé à l'occasion de la manne, comme une chose connue du peuple, avant que la loi fût donnée, où l'observance est instituée plus expressément... Dieu donc eut dès lors pitié du genre humain et, en lui donnant un jour de relâche, il montre en quelque façon que, touché de compassion, il modérait la sentence du perpétuel travail qu'il nous avait imposé.

« Mais il ne faut pas se persuader que ce soit là tout le mystère du sabbat : Dieu y figurait le repos futur qu'il préparait dans le ciel à ses serviteurs. Car, comme Dieu, qui n'a pas besoin de repos, avait voulu néanmoins célébrer lui-même un repos mystérieux au septième jour, il est clair qu'il le faisait de la sorte pour annoncer de même à ses serviteurs qu'un jour, et dans un repos éternel, il ferait cesser tous les ouvrages.

« C'est la doctrine de saint Paul, qui nous fait voir dans l'ancien peuple, et dès l'origine du monde, dans une excellente figure, la promesse d'un bienheureux repos. L'Apôtre appelle David en confirmation de cette vérité ; lorsqu'il remarque que ce grand phophète promet aux enfants de Dieu un nouveau repos, où Dieu jure que les rebelles n'entreront pas, et en même temps un jour d'épreuve, où nous apprendrons à obéir à sa voix... Voilà donc deux jours mystérieusement marqués par le Seigneur, l'un pour obéir à sa voix, et l'autre pour se reposer éternellement avec lui : et c'est là le vrai sabbat, et le vrai repos qui est laissé au peuple de Dieu.

« Célébrons donc en foi et en espérance le jour du repos. Remontons à l'origine du monde et aux anciens hommes qui le célébraient en mémoire de la création. Et encore que dorénavant, et dans la nouvelle alliance, ce jour soit changé parce qu'il y faut célébrer avec la résurrection de Notre Seigneur, et dans le renouvellement du genre humain, une création plus excellente que la première, apprenons que ce repos n'en est que plus saint. Car nous y voyons le vrai repos de Notre Seigneur ressus-

cité, qui est entré dans sa gloire par les travaux de sa vie et de sa douloureuse passion, et en même temps le nôtre, par la vertu de sa vivifiante résurrection, où nos corps seront conformés au sien glorieux. Passons donc en espérance et en paix les jours du travail : souffrons et travaillons avec Jésus-Christ, pour régner aussi avec lui, et nous asseoir dans son trône, où il nous appelle. » Bossuet, *Élévations sur les mystères*, VIII^e^ *semaine*, XII^e^ *élévation*.

2. **La loi du sabbat.** — « Tu travailleras six jours : voilà la part de l'activité humaine. Tu te reposeras le septième : voilà la part du sacrifice. Ce repos ne sera pas seulement, ne sera pas principalement le bénéfice du corps ; c'est avant tout une offrande au Seigneur » *requies sancta Domino*. Et la raison de ce précepte, c'est qu'il faut honorer le repos divin après la création. Qu'est-ce donc que le repos divin ? Si je ne me trompe, c'est le mystère insondable de la vie divine. Dans les six jours de la création, nous adorons cette fécondité extérieure qui enfanta les mondes sans rider, fût-ce par l'ombre d'une vicissitude, la surface immobile de l'être incréé. Dans le repos du septième jour, nous adorons l'acte immanent qui constitue le fond impénétrable de la Divinité !...

« C'est ainsi que la religion humaine arrive à sa perfection. Elle atteint Dieu en lui-même, par delà des manifestations de sa puissance créatrice, jusque dans le sanctuaire de son être incommunicable. En même temps elle répond à tous les besoins moraux de l'humanité. En subordonnant le travail manuel aux exigences du culte, elle nous rappelle que la créature intelligente ne vit pas seulement de pain, et que six jours donnés au corps pour assurer sa nourriture appellent un septième jour réservé aux besoins supérieurs dont la prière est la plus haute expression. En intervenant dans la distribution des travaux et des loisirs, elle prend possession de la vie sociale et devient le facteur le plus puissant de la civilisation véritable. Le philosophe ne pourra plus s'enfermer dans l'orgueil d'une adoration solitaire qui l'isolerait de ses semblables : il doit à ses frères l'exemple qu'il attend d'eux à son tour. Le temple recevra au même jour la vi-

site de tous les enfants de Dieu. Le pauvre s'y rencontrera avec le riche, le savant avec l'ignorant, celui qui pleure avec celui qui s'applaudit de son sort. Divers seront les labeurs que le jour sacré interrompt, diverses les sollicitudes auxquelles il fait trêve, diverses les joies et les peines que prime un suprême devoir; mais entre toutes ces âmes que la vie terrestre sépare et oppose entre elles, le jour de Dieu a créé un lien de fraternité et d'amour, le lien d'un commun repos et d'une commune prière, la conscience d'une même dépendance à l'égard de la puissance infinie et de la bonté souveraine. Otez ce précepte, aussitôt la religion se brise et se morcelle ; c'est dans la dispersion des destinées inégales qu'il en faudra chercher les fragments. Se rejoindront-ils jamais? Verra-t-on jamais plus les hommes prier ensemble, se prêter mutuellement l'appui de l'exemple? Se mettront-ils jamais d'accord pour se rendre possibles les uns aux autres l'accomplissement du premier des devoirs, la satisfaction du plus noble des besoins? Le riche lui-même sera trop souvent l'esclave de sa passion ; le pauvre sera toujours l'esclave de son labeur ; le droit de prier, le plus sacré des droits, le plus imprescriptible, viendra se heurter aux exigences mal réglées des services sociaux : et, dans cette existence fiévreuse où se croisent les obligations et les dépendances, il y aura place pour toutes les nécessités qui accablent l'homme et l'asservissent, il n'y en aura pas pour la seule nécessité qui l'affranchisse et le relève, pour celle qui dérive de notre céleste origine et nous ordonne à notre immortelle destinée! » d'Hulst, *Conf. de N.-D.*, Carême de 1893, Paris, 1906, p. 154-157.

Devoirs envers le prochain

Leçon XI[e]

Quatrième Commandement

I. *Devoirs des enfants.* — II. *Devoirs des parents*

Après les devoirs envers Dieu, les devoirs de l'homme vis-à-vis de lui-même, de son corps, de son âme, de sa vie physique, intellectuelle et morale, de ses biens temporels et de sa réputation ; les devoirs de l'homme vis-à-vis de ses semblables : dans la famille d'abord, à l'égard de ses parents qui tiennent près de lui la place de Dieu et auxquels il est uni par les liens si étroits de la consanguinité ; dans la société civile et religieuse ensuite, à l'égard de tous ceux qui détiennent le pouvoir et représentent l'autorité divine, à l'égard de tous ses égaux, faits comme lui à l'image de Dieu, ayant comme lui même nature, même origine et même destinée (1). Tout se tient ainsi dans la vie

1. BIBLIOGRAPHIE : d'Hulst, *Conf. de N.-D.*, Carême de 1894. Pour la seconde partie, on consultera avec fruit les encycliques suivantes de Léon XIII : *Nobilissima Gallorum gens*, 8 février 1884 ; *Officio sanctissimo*, aux évêques de Bavière, 22 décembre 1887 ; *Sapientiæ christianæ*, 10 janvier 1890 ; Encyclique aux évêques polonais, 19 mars 1894 ; *Affari vos*,

humaine, du berceau à la tombe, dans tous les milieux où elle est appelée à vivre, et vis-à-vis de tous ceux avec lesquels elle est en contact, sous la direction paternelle de Dieu.

1. *Rapports des commandements entre eux.* — « Au point de vue de la dignité et de l'excellence de leur objet, dit le *Catéchisme Romain*, les trois premiers commandements sont tout à fait supérieurs ; mais ceux qui suivent sont tellement nécessaires qu'ils méritent bien d'être placés immédiatement après. Car si les premiers regardent directement notre fin, qui est Dieu, ceux-ci forment à la charité du prochain et conduisent même à Dieu, ce but suprême pour lequel nous aimons le prochain lui-même. C'est pourquoi Notre Seigneur a dit que l'amour de Dieu et l'amour du prochain sont deux commandements qui se ressemblent (1). »

« Les divers préceptes du Décalogue ont été gravés sur deux tables, dont la première contenait, au dire des saints Pères, les trois premiers commandements, et la seconde les sept autres : classement si rationnel qu'il devait nous faire comprendre l'importance relative des préceptes par cette distribution même. En effet, tout ce que la loi divine ordonne ou défend dans les Livres sacrés, rentre dans deux catégories : il s'agit toujours ou de l'amour de Dieu, ou de l'amour du prochain. Or, les trois premiers commandements traitent de l'amour de Dieu, et les sept derniers de nos rapports sociaux et de notre commerce avec les hommes. D'où la division entre préceptes de la première table et préceptes de la seconde.

2. *Leurs différences.* — « Les trois premiers ont Dieu pour objet, c'est-à-dire le Souverain Bien, et l'objet des autres est le bien du prochain. Ceux-là proposent l'amour souverain, ceux-ci un amour secondaire ; les uns regardent la fin suprême elle-même, les autres ce qui se rapporte à cette fin.

aux évêques canadiens, 8 décembre 1897 ; cf. Goyau, *L'école d'aujourd'hui*, Paris, 1906.

1. *Cat. Rom.*, P. III, *Quart. praec. Decalog.*, n. 1.

« De plus l'amour de Dieu dépend de Dieu même ; car c'est pour lui-même et non pour d'autres que Dieu doit être aimé par dessus tout. L'amour du prochain, au contraire, a sa source dans l'amour de Dieu et doit se modeler sur lui comme sur son vrai régulateur. En effet, chérir nos parents, obéir à nos maîtres, respecter nos supérieurs, tout cela est à faire parce que Dieu les a créés, parce qu'il a voulu les élever au dessus de nous, et que, par leur entremise, il veille sur les autres hommes et les gouverne. Et puisque c'est Dieu qui nous commande d'honorer ces personnes, nous devons le faire par là même que Dieu les a jugées dignes de cet honneur. D'où il suit que l'honneur rendu aux parents semble s'adresser plutôt à Dieu qu'aux hommes. C'est ce que l'on voit dans saint Matthieu, quand il s'agit du respect envers les supérieurs : « *Celui qui vous reçoit, me reçoit* (1) ; » et dans l'épître aux Ephésiens, quand il s'agit des serviteurs : « *Serviteurs, obéissez à vos maîtres selon la chair avec respect et crainte et dans la simplicité de votre cœur, comme au Christ, ne faisant pas seulement le service sous leurs yeux, comme pour plaire aux hommes, mais en serviteurs du Christ* (2). »

« Joignez à cela que nul honneur, nulle piété, nul culte ne seront jamais assez dignes d'un Dieu pour qui notre amour doit s'accroître indéfiniment, et que, d'autre part, notre amour pour lui doit devenir de jour en jour plus ardent, puisque, par son ordre, nous devons l'aimer de tout notre cœur, de toute notre âme et de toutes nos forces. Au contraire, notre charité envers le proçhain a ses limites, car le Seigneur nous ordonne de l'aimer comme nous-même. Celui donc qui dépasserait ces bornes au point d'aimer Dieu et le prochain également commettrait un grand crime. « *Si quelqu'un vient à moi*, dit le Seigneur, *et ne hait pas son père et sa mère, sa femme et ses enfants, ses frères et ses sœurs, et même sa propre vie, il ne peut être mon disciple* (3). » C'est dans le même sens qu'il a été dit : « *Laissez les morts ensevelir les morts* (4), »

1. *Matth.*, x, 40. — 2. *Eph.*, vi, 5-6. — 3. *Luc.*, xiv, 26. — 4. *Luc.*, ix, 60.

lorsqu'un jeune homme voulut inhumer son père d'abord, et suivre Jésus-Christ après. Vérité plus claire encore dans cette explication : « *Celui qui aime son père ou sa mère plus que moi, n'est pas digne de moi* (1). »

« Nul doute que nous ne devions beaucoup aimer et honorer nos parents ; mais la piété exige avant tout que nos premiers hommages et notre culte principal soient réservés pour Dieu, principe et créateur de toutes choses, et que nous aimions nos parents mortels de manière que toute la force de notre amour se rapporte à notre Père céleste et éternel. »

3. *Rapports du quatrième avec le premier.* — Ainsi nos devoirs envers le prochain supposent nos devoirs envers Dieu, s'appuient sur eux et doivent se rapporter à eux. Or, de tous ces devoirs, ceux qui viennent en première ligne sont nos devoirs envers nos parents ; car nos parents sont notre prochain le plus immédiat. De là, dans la seconde table, la première place accordée à ce commandement : « *Honore ton père et ta mère, afin que tes jours soient longs dans le pays que Jéhovah, ton Dieu, te donne* (2). » L'observer fidèlement, c'est montrer que le commandement placé en tête du Décalogue a été compris et est pratiqué ; car le quatrième précepte « est comme le signe auquel se reconnaissent notre soumission et notre attachement au premier. Il a été dit, en effet : « *Comment celui qui n'aime pas son frère qu'il voit, peut-il aimer Dieu qu'il ne voit pas* (3) ? » Et l'on peut dire de même : Si nous ne vénérons pas et n'honorons pas nos parents, que nous devons aimer selon Dieu, eux qui sont presque toujours en notre présence, quel honneur et quel culte rendrons-nous à Dieu, ce père souverain et excellent, qui ne tombe jamais sous nos regards (4) ? »

1. *Matth.*, x, 37. — 2. *Ex.*, xx, 12. — 3. I *Joan.*, iv, 20. — 4. *Cat. Rom.*, *loc. cit.*, n. 2.

4. *Extension du quatrième.* — « Ce quatrième commandement est d'une application très étendue. Car, outre ceux qui nous ont donné la vie, il est un grand nombre de personnes que nous devons honorer comme des parents à cause de leur autorité, de leur dignité, de leur utilité ou de l'éminence de leurs charges et de leurs fonctions. Il allège la responsabilité des parents et de tous les supérieurs. Chargés spécialement d'amener leurs inférieurs à vivre d'une vie sainte et uniforme à la loi divine, ils ont une charge facile si chacun comprend que Dieu même nous avertit et nous ordonne de rendre un grand honneur à nos parents (1). »

« En disant *père*, la loi entend parler surtout de ceux qui nous ont communiqué la vie ; mais ce terme s'applique encore à d'autres, comme il est facile de s'en convaincre par plusieurs passages de la sainte Ecriture. En effet, en dehors de ceux qui nous ont donné le jour, les saintes Lettres nous reconnaissent d'autres sortes de pères auxquels nous devons aussi un honneur spécial : tels sont les chefs de l'Eglise, les pasteurs et les prêtres, comme l'atteste ce passage : « *Ce n'est pas pour vous faire honte que j'écris ces choses ; mais je vous avertis comme mes enfants bien aimés. Car, eussiez-vous dix mille maîtres dans le Christ, vous n'avez pas cependant plusieurs pères, puisque c'est moi qui vous ai engendrés en Jésus-Christ par l'Evangile* (2). » De même dans cet autre passage : « *Faisons l'éloge des hommes illustres et des hommes de notre race* (3). » Ceux qui exercent un commandement, une magistrature, une autorité, ceux qui gouvernent la chose publique, reçoivent aussi le nom de pères. Ainsi Naaman était appelé père par ses serviteurs (4). Ceux à la garde, à la fidélité, à la probité, à la sagesse desquels d'autres sont confiés, les tuteurs, les curateurs, les précepteurs et les maîtres portent également ce titre. C'est pour cela que les enfants des prophètes appelaient Elie et Elisée leurs pères. On donne enfin ce nom aux personnes âgées et aux vieillards, que nous devons aussi respecter (5). »

1. *Cat. Rom.*, *loc. cit.*, n. 3-4. — 2. I *Cor.*, IV, 14-15. — 3. *Eccli.*, XLIV, 1. — 4. IV *Reg.*, V, 3. — 5. *Cat. Rom.*, *loc. cit.*, n. 10.

Ce commandement renferme donc non seulement les devoirs des enfants à l'égard de leurs parents, mais encore ceux des serviteurs et des ouvriers envers leurs maîtres et leurs patrons ; il renferme aussi les devoirs des parents vis-à-vis de leurs enfants et ceux des maîtres et patrons vis-à-vis de leurs serviteurs et de leurs ouvriers. C'est tout à la fois la morale de la famille et de la cité. De nos jours on parle surtout de justice sociale, comme si la société était tout, la famille peu de chose et Dieu rien. Raison de plus d'insister sur des points trop négligés ou volontairement méconnus, dont l'importance est si grande ; car le foyer domestique est la base fondamentale de toute communauté, et tant vaut la famille, tant vaut la société.

I. Devoirs des enfants

I. Caractère de ce commandement. — Dès le premier mot, ce quatrième précepte du Décalogue laisse entrevoir que le foyer domestique est une école de respect et comme un sanctuaire, où les devoirs de la piété filiale revêtent un caractère auguste et sacré, qui fait penser au culte de la piété envers Dieu. « *Honore ton père et ta mère,* » y est-il dit. Or, honorer quelqu'un, dit le *Catéchisme Romain* (1), c'est avoir de lui des sentiments distingués et priser au plus haut point tout ce qui le concerne. Aussi, bien que nous devions beaucoup aimer et craindre nos parents, est-ce à dessein qu'au lieu d'amour et de crainte, l'Ecriture parle d'honneur ; car l'amour ne va pas toujours avec la considération et le respect, ni la crainte avec l'amour ; mais honorer sincèrement, c'est tout à la fois aimer et res-

1. *Cat. Rom. loc. cit.*, n. 8-9.

pecter, aimer avec un profond sentiment de déférence et respecter avec un sentiment non moins profond d'amour. Voilà ce que l'on oublie trop facilement aujourd'hui. Le foyer domestique n'est guère plus, dans beaucoup de familles, l'école de respect qu'il devrait être, et s'il ne l'est plus, c'est parce qu'il a cessé d'être le sanctuaire religieux, tel que Dieu l'a voulu. Or, c'est le respect, et le respect d'inspiration religieuse, qui doit pénétrer, animer et vivifier les relations domestiques, tant de la part des parents que de celle des enfants. Les motifs en sont faciles à donner.

II. Objet et motifs des devoirs des enfants. — D'après le texte sacré, l'enfant doit honorer son père et sa mère. Les parents sont en effet, « comme une personnification du Dieu immortel. Nous contemplons en eux l'image de notre origine ; par eux la vie nous a été transmise ; c'est d'eux que Dieu s'est servi pour nous communiquer l'âme et l'intelligence ; par eux nous a été ouverte la voie des sacrements, de la religion et de la culture humaine et civique ; par eux nous avons été formés à la pureté des mœurs et à la sainteté (1). » C'est avec raison qu'il est fait mention de la mère, pour nous rappeler en particulier « ses bienfaits et ses services à notre égard, ses soins et sa sollicitude pendant la gestation, sa peine et ses douleurs pendant l'enfantement (2), » ses veilles et sa tendresse incessantes pendant les premières années de notre vie.

La religion et la nature, la piété et la reconnaissance s'unissent ainsi pour dicter nos devoirs envers nos parents : respect et déférence, puisqu'ils sont l'image de Dieu et tiennent visiblement la place de

1. *Cat. Rom., loc. cit.*, n. 11. — 2. *Ibid.* n. 12.

Dieu auprès de nous ; amour reconnaissant et empressé, puisque, par eux et d'eux, nous viennent tant de biens dans l'ordre physique, intellectuel, moral et religieux. Dette bien douce et facile à payer quand on songe que « leur tendresse est telle que, pour nous, ils ne reculent devant aucune fatigue, aucun effort, aucun danger, et que ce qui peut leur arriver de plus agréable, c'est de se sentir aimés d'enfants pour lesquels ils ont tant d'affection (1), » et consentent tant de sacrifices.

III. Nature de ces devoirs. — Honorer quelqu'un, avons-nous dit plus haut, c'est d'abord avoir de lui des sentiments distingués. Honorer ses parents sera donc, pour l'enfant, concevoir des sentiments conformes à leur nature et à leur rôle, c'est-à-dire les tenir et les vénérer pour les représentants de Dieu, les détenteurs de son autorité, les organes de la transmission de la vie, la source féconde du dévouement et du sacrifice d'où tout lui est venu. Mais honorer quelqu'un, c'est encore s'intéresser au plus haut point à tout ce qui le concerne. Honorer ses parents sera donc encore, pour l'enfant, veiller et travailler autant qu'il le pourra à assurer leur bonheur, leur honneur et leur joie dans toutes les circonstances de la vie. Animé de pareils sentiments, l'enfant n'a pas de peine à prêter à ses parents une oreille attentive, à se soumettre docilement à leurs ordres, à accomplir leurs moindres désirs, à les prendre pour con-

1. *Ibid.*, n. 13. Le *Catéchisme Romain* ajoute : « Pendant que Joseph jouissait des premiers honneurs et des plus hautes dignités auprès du roi, il reçut son père avec beaucoup d'égards, à son arrivée en Egypte. Et Salomon, voyant un jour sa mère venir à lui, la salua très respectueusement et la fit asseoir sur le trône royal à sa droite. »

fidents, pour guides et pour modèles, à solliciter au besoin leurs avis et à ne faire toujours avec eux qu'un seul cœur et qu'une seule âme.

« Nous honorons nos parents, dit le *Catéchisme Romain*, quand nous prions humblement Dieu pour que tout leur réussisse de la manière la plus heureuse, qu'ils soient environnés de la faveur et de la considération des hommes, qu'ils se rendent tout à fait agréables à Dieu et aux saints qui sont dans le ciel. — Nous les honorons quand nous réglons nos dispositions sur leur jugement et leur volonté. Tel est le conseil de Salomon :

> « *Ecoute, mon fils, l'instruction de ton père,*
> *Et ne rejette pas l'enseignement de ta mère :*
> *Car c'est une couronne de grâce pour ta tête,*
> *Et une parure pour ton cou* (1). »

« Semblables conseils dans saint Paul : « *Enfants, obéissez à vos parents dans le Seigneur, car cela est juste* (2). » « *Vous, enfants, obéissez en toutes choses à vos parents, car cela est agréable dans le Seigneur* (3). » Les exemples des plus saints personnages sont là pour confirmer cet enseignement. Quand Isaac fut lié par son père pour être sacrifié, il obéit humblement et sans résistance ; les Réchabites, pour ne jamais s'écarter des conseils de leur père, s'abstinrent pour toujours de l'usage du vin. — Nous honorons nos parents, quand nous imitons leurs bonnes actions et leur bonne conduite ; car la plus grande marque d'estime qu'on puisse donner à quelqu'un, c'est de vouloir lui ressembler. — Nous les honorons, non pas seulement en leur demandant des conseils, mais en les mettant en pratique (4). »

L'accomplissement de tels devoirs suppose une famille harmonieusement réglée, dominée et inspirée par le sentiment religieux et comprenant toute l'importance pratique de l'éducation chrétienne.

1. *Prov.*, I, 8-9. — 2. *Eph.*, VI, 1. — 3. *Col.* III, 20. — 4. *Cat. Rom., loc. cit.*, n. 13.

L'enfant, s'il n'est pas corrigé, cède facilement à ses défauts. Il ne tient aucun compte de l'autorité de ses parents, ni de leur âge, ni de leur expérience ; volontaire et orgueilleux, il devient despote et cherche à s'imposer. Il rougit parfois de la condition modeste, où il est né, et pour peu qu'il ait reçu de l'instruction, il se croit supérieur à ceux qui lui ont donné le jour. Qu'il vienne à constater quelque travers, quelque défaut, quelque désordre, une contradiction entre ce que lui prescrivent ses parents et ce qu'ils font, sa logique impitoyable lui arrache des jugements sévères, dans lesquels trop souvent le respect fait place au mépris. Il n'en a pas le droit, c'est évident ; car son père et sa mère, quels que soient leurs torts, n'en restent pas moins son père et sa mère (1), et leur autorité paternelle

1. « Sur ce front paternel que le péché a flétri, nous montrerons l'empreinte oblitérée, mais non détruite, de la majesté divine. Nous dirons au fils que Dieu seul est juge des crimes de l'homme, et que la paternité est sacrée, même chez ceux qui la déshonorent. Nous ouvrirons sous les yeux de cet enfant le vieux livre qui contient, avec l'histoire de nos origines, le code indélébile de nos devoirs et nous lui ferons lire cette page admirable où l'Esprit-Saint a mis en présence, d'un côté la dignité paternelle compromise par la faiblesse humaine, de l'autre les deux attitudes que peut prendre à son égard la liberté des enfants. Noé n'a peut-être pas failli moralement dans l'humiliante expérience qu'il a faite du pouvoir troublant que le vin exerce sur la raison de l'homme ; mais du moins il a été surpris : vaincu par l'ivresse, il a perdu le respect de lui-même. Cham a vu ce spectacle ; il s'est cru affranchi à son tour du devoir de la révérence filiale : il a montré en ricanant à ses frères ce qu'il n'aurait pas même dû regarder. Sem et Japhet ont eu horreur de cette impiété ; ils ont couvert d'un voile de respect la déchéance paternelle. Et Dieu, parlant par la bouche de Noé rendu à lui-même, s'est fait juge entre les frères : à la race de Cham, la malédiction et l'esclavage ; à la postérité de Sem, les prédilections divines ; à celle de Japhet, le génie civilisateur et

n'en est pas moins sacrée. Son devoir n'est nullement subordonné à la valeur morale de ses parents, il est absolu, parce qu'il vient de plus haut qu'eux, de Dieu lui-même (1). Mai si, par malheur, l'enfant n'a pas appris à connaître et à craindre Dieu, comme c'est hélas ! le cas trop fréquent dans des familles qui vivent comme si Dieu n'existait pas, c'en est fait alors de la piété filiale, elle n'est plus qu'un vain mot. Le respect filial ne saurait exister où règne l'impiété. Sans le sentiment religieux, l'amour d'un fils pour ses parents peut exister encore, mais il reste sujet à bien des défaillances et

l'héritage de l'hégémonie à venir. » d'Hulst, *Conf. de N.-D.*, Carême de 1894, Paris, 1906, p. 149.

1. Tel est l'enseignement répété de l'Ecriture avec promesses et menaces à l'appui :

« Celui qui honore son père aura de longs jours ;
Celui qui obéit au Seigneur, donnera consolation à sa mère ;
Celui qui craint le Seigneur honore ses parents ;
Comme l'esclave son maître, il sert ceux qui lui ont donné le jour.
En action et en parole honore ton père,
Afin que sa bénédiction vienne sur toi ;
Car la bénédiction du père affermit les maisons de ses enfants ;
Mais la malédiction de la mère les bouleverse jusque dans leurs [fondements.
Ne te glorifie pas de l'opprobre de ton père,
Car sa confusion ne saurait te faire honneur,
Car la gloire d'un homme lui vient de l'honneur de son père,
Et une mère méprisée est la honte de ses enfants.
Mon fils, soutiens ton père dans sa vieillesse,
Et ne le contriste pas durant sa vie.
Son esprit viendrait-il à s'affaiblir, sois indulgent,
Et ne le méprise pas dans la plénitude de tes forces.
Car le bien fait à un père ne sera pas mis en oubli,
Et à la place de tes péchés, ta maison deviendra prospère.
Au jour de la tribulation le Seigneur se souviendra de toi ;
Comme la glace se fond par un temps serein,
Ainsi se dissiperont tes péchés.
Il ressemble au blasphémateur celui qui délaisse son père ;
Il est maudit de Dieu celui qui irrite sa mère. » (*Eccli.*, III, 6-16.)

trouve difficilement l'indulgence et le dévouement, dont il a tant de besoin parfois quand le père ou la mère tombent dans la misère et sont réduits à la plus fâcheuse extrémité.

IV. — Devoirs d'assistance. — Un moment arrive, en effet, où les parents sont incapables de se suffire à eux-mêmes et où leur état réclame impérieusement l'assistance filiale, tant au point de vue moral qu'au point de vue physique. Sans doute, l'assistance matérielle se trouve prescrite par la loi civile et imposée par l'opinion publique. Mais que peuvent la loi et l'opinion sur une conscience oblitérée ? Le fils, qui ne puise pas ses inspirations dans sa foi religieuse, s'en préoccupe peu et n'agit trop souvent que contraint et forcé. C'est là une honte. Et quant à l'assistance morale, de beaucoup plus importante, c'est un devoir qui échappe aux prises de l'opinion et de la loi, et dont seule la religion peut assurer l'accomplissement. Au pain qui nourrit le corps et entretient la vie de ses parents, le fils doit ajouter les égards, les attentions et les soins qui alimentent l'âme et réconfortent le cœur, en dissipant la tristesse, en séchant les larmes, en composant autour de ceux qui lui ont donné le jour une atmosphère de paix, de bonheur et de joie.

Mais c'est surtout quand ils sont dangereusement malades, au moment de leur mort, qu'un fils doit entourer ses parents d'un dévouement plus particulièrement inspiré par la foi et leur procurer avant tout les secours de la religion. Or, voilà précisément ce à quoi on songe le moins, sous le faux prétexte d'éviter des émotions dangereuses, comme si la visite du prêtre et la réception des sacrements était un arrêt de mort. Illusion étrange autant qu'impie, car l'expérience prouve que rien n'apporte aux

mourants autant de réconfort moral. Quand la conscience est ainsi en règle avec Dieu, la mort inévitable perd de sa terreur naturelle ; elle est acceptée avec résignation comme la dette du péché, comme la messagère céleste qui, en fermant nos yeux à la lumière du jour, va les ouvrir aux lueurs de la gloire éternelle et faire de celui qui n'était qu'un passager sur la terre un habitant du ciel, la véritable patrie. Aussi le *Catéchisme Romain* a-t-il raison d'insister sur ce point.

« Le devoir d'honorer nos parents est de tous les instants, mais surtout quand ils sont dangereusement malades. A ce moment nous devons faire en sorte de ne leur laisser rien omettre de ce qui tient à la confession et aux autres sacrements que le chrétien doit recevoir à l'approche de la mort ; les faire visiter fréquemment par des personnes pieuses et vertueuses, capables de les fortifier et de les aider de leurs conseils, s'ils manquent de courage, et, s'ils en sont pleins, de les exciter à l'espérance de l'immortalité afin que, leur cœur une fois détaché des choses humaines, ils le tournent complètement vers Dieu. Environnés ainsi de l'heureux cortège de la foi, de l'espérance et de la charité et munis des secours de la religion, non seulement ils ne regarderont pas la mort avec effroi puisqu'elle est inévitable, mais même ils la désireront puisqu'elle hâte l'entrée dans l'éternité.

« Nous honorons nos parents même après leur mort, quand nous leur faisons des funérailles, que nous vénérons leur dépouille mortelle, que nous leur donnons une sépulture convenable, que nous ne négligeons point les sacrifices anniversaires et que nous nous acquittons avec soin du paiement de leurs legs (1). »

Ces derniers détails, montrent qu'aux devoirs de respect, d'amour, d'obéissance et d'assistance, qui s'imposent à nous pendant la vie de nos parents,

1. *Cat. Rom., loc. cit.*, n. 13.

s'en ajoutent d'autres après leur mort, auxquels est tenue la piété filiale : celui de rendre à leurs restes mortels les honneurs des funérailles et de la sépulture chrétiennes ; celui de prendre soin de leur tombe avec la simplicité et la discrétion du symbolisme chrétien ; celui surtout d'entourer leur souvenir d'un culte pieux par la prière et le sacrifice, d'année en année, jusqu'à ce que la mort nous réunisse à eux ; celui enfin d'acquitter leurs dettes et de payer fidèlement leurs legs, car rien n'est respectable et sacré comme les dernières volontés des mourants.

V. Récompense promise. — « Le curé doit montrer combien est belle et convenable la récompense réservée à ceux qui observent ce commandement : c'est le fruit d'une longue vie. On mérite, en effet, de jouir très longtemps d'un bienfait dont on conserve toujours le souvenir. Or, comme ceux qui honorent leurs parents, témoignent par là même de la reconnaissance à ceux dont ils ont reçu le bienfait de la lumière et de la vie, c'est à juste titre et avec raison qu'il leur est donné d'atteindre jusqu'à une vieillesse avancée.

« Mais il s'agit de bien expliquer cette promesse divine, car la vie promise n'est pas seulement la vie éternelle et bienheureuse, mais aussi la vie terrestre. C'est cette pensée qu'interprète saint Paul, quand il dit : « *La piété est utile à tout : elle a des promesses pour la vie présente et pour la vie à venir* (1). » Et, certes, cette récompense n'est ni petite, ni méprisable, encore que de très saints personnages, tels que Job, David, saint Paul, aient trouvé la mort désirable et qu'il soit peu agréable de prolonger sa vie quand on est accablé de chagrins et de misères. Car ces paroles : « *Que Jéhovah, ton Dieu, te donne,* » ajoutées au précepte, n'assurent pas seulement la longueur de la vie, mais encore le repos, la tranquillité, la santé nécessaire pour vivre heureusement. Aussi

1. I *Tim.*, IV, 8.

le Deutéronome ne se contente-t-il pas de dire : « *Afin que tes jours soient prolongés*, » il ajoute : « *Afin que tu sois heureux* (1). » C'est ce qu'a répété l'Apôtre : « *Honore ton père et ta mère, c'est le premier commandement accompagné d'une promesse, afin que tu sois heureux et que tu vives longtemps sur la terre* (2). »

« Nous disons que Dieu donne ces biens à tous ceux dont il veut récompenser la piété, sans quoi il n'y aurait ni fidélité, ni stabilité dans la promesse divine, puisque les enfants qui se distinguent le plus par leur piété filiale n'ont pas toujours la vie la plus longue, chose qui arrive ou parce que c'est un très grand bonheur pour eux de quitter la vie avant d'avoir abandonné le culte de la vertu et du devoir : « *Il a été enlevé de peur que la malice n'altérât son intelligence ou que la séduction ne pervertît son âme* (3) ; » ou parce que, au moment où la misère et le bouleversement de toutes choses menacent, ils sont dégagés du lien du corps pour échapper aux calamités publiques : « *Le juste a été retiré du malheur* (4), » de peur que sa vertu ou son salut ne périclitât quand Dieu, par ses châtiments, tire vengeance des crimes des hommes ; ou enfin pour que, à de tristes époques, ils n'éprouvent les douleurs si cuisantes causées par les malheurs des proches et des amis. De là pour nous de grands sujets de crainte, lorsque nous voyons une mort prématurée enlever les gens de bien (5). »

VI. **Châtiments.** — « Mais si Dieu promet une récompense et des avantages aux enfants qui pratiquent la piété filiale à l'égard de leurs parents, il réserve aussi des châtiments terribles aux fils ingrats et impies. Car il est écrit : « *Celui qui maudira son père ou sa mère sera puni de mort* (6) ; » « *celui qui maltraite son père et qui fait fuir sa mère est un fils qui se couvre de honte et d'opprobre* (7) ; » « *si quelqu'un maudit son père et sa mère, sa lampe s'éteindra au sein des ténèbres* (8) ; » « *l'œil qui se*

1. *Deut.*, v, 16. — 2. *Eph.*, vi, 2-3. — 3. *Sap.*, iv, 10-11. — 4. *Is.*, lvii, 1. — 5. *Cat. Rom.*, *loc. cit.*, n. 20-23. — 6. *Ex.*, xxi, 17. — 7. *Prov.*, xix, 26. — 8. *Prov.*, xx, 20.

moque d'un père et qui dédaigne l'obeissance envers une mère, les corbeaux du torrent le perceront, et les petits de l'aigle le dévoreront (1). » Nous lisons que la colère de Dieu s'est enflammée plus d'une fois pour châtier ceux qui avaient outragé leurs parents. Il ne laissa pas David sans vengeance, mais il tira d'Absalon un châtiment bien mérité en le faisant percer de trois coups de lance pour punition de son crime (2). »

II. Devoirs des parents

I. Règles générales. — 1. *Grandeur et importance de la paternité.* Dans la transmission de la vie humaine, le père et la mère ne sont pas de simples agents physiques de la Providence comme dans le reste du règne animal ; car de par leur nature d'êtres intelligents et libres, créés par Dieu et pour Dieu, ils ont un autre rôle à jouer et encourent de plus graves responsabilités. Dans l'auguste fonction de la paternité, ils sont les collaborateurs conscients de Dieu, ils représentent son autorité : ils doivent donc s'inspirer de ses vues et seconder ses desseins, qui sont sans doute de peupler le monde, mais aussi de peupler le ciel. De là, à l'égard des enfants que Dieu leur confie en dépôt, d'étroites obligations, non seulement au point de vue physique et matériel, chose indispensable, mais encore et surtout au point de vue intellectuel, moral et religieux, chose beaucoup plus importante : ils doivent donc veiller et travailler à leur santé et à leur bien être, à leur instruction, à leur éducation, à leur moralité, à leur sainteté. Noble tâche entre toutes, qui requiert une attention, une vigilance, une application, des soins, des efforts et des sacrifices continus. Pour la remplir selon les désirs de la Providence, ils doivent

1. *Prov.*, XXX, 17. — 2. *Cat. Rom.*, *loc. cit.*, n. 24.

s'appliquer à réaliser aussi parfaitement que possible en eux-mêmes la volonté divine et devenir auprès de leurs enfants une leçon vivante. Leur devoir capital est, en effet, de les élever et de les bien élever, c'est-à-dire de détruire en eux tout ce qui pourrait entraver ou altérer leur perfection morale, de seconder toute heureuse disposition, tout bon germe, de les développer par une culture intelligente, et aussi de contribuer au plein épanouissement de créatures destinées un jour à la possession de Dieu. Or, pour être à même d'être facilement et efficacement entendus et obéis, rien ne vaut l'autorité de l'exemple. Qu'ils soient donc eux-mêmes des modèles, « des maîtres en vertu, en justice, et sainteté, » comme le recommande le *Catéchisme Romain*. A cette condition, ils pourront leur inculquer « une discipline et des mœurs très pures, leur donner d'excellentes règles de conduite afin que, formés à la religion et préparés par elle, ils sachent honorer Dieu d'un hommage saint et sacré. » Dans l'impossibilité matérielle de pouvoir suffire par eux-mêmes à une tâche aussi délicate, ils doivent se faire aider et suppléer par d'autres, soit pour l'instruction, soit pour l'éducation, mais à la condition de bien choisir les maîtres et de seconder l'action indispensable du prêtre, qui est le représentant de Dieu.

2. *Défauts à éviter*. « Le premier, c'est de *traiter trop durement* leurs enfants, soit en paroles, soit en actions, ainsi que le défend l'Apôtre: « *Vous, pères, n'irritez pas vos enfants, de peur qu'ils ne se découragent* (1). » Car il y a danger de les voir complétement déprimés sous l'empire de la crainte. Donc éviter une trop grande sévérité et préférer corriger les enfants plutôt que de s'en venger. — Le second, d'user *d'une noble indulgence*, quand ils com-

1. *Col.*, III, 21.

mettent une faute, car la réprimande et la correction sont nécessaires. Souvent la trop grande douceur et l'indulgence excessive des parents ont dépravé les enfants. Pour les détourner de cette faiblesse coupable, rappeler le terrible exemple du grand prêtre Héli, qui fut frappé du dernier châtiment pour avoir été trop condescendant envers ses fils. — Le troisième, le plus hideux, de se proposer des *desseins condamnables* dans leur éducation et leur instruction. Il y a beaucoup de parents, en effet, qui n'ont qu'une pensée, qu'un souci, celui de laisser des richesses, de l'argent, de vastes et magnifiques patrimoines ; qui exhortent leurs enfants, non pas à la religion, ni à la piété, ni à l'exercice de quelque emploi honnête, mais à l'avarice et à l'augmentation de leur fortune, peu soucieux de la considération et du salut de ces enfants pourvu qu'ils aient de l'argent et qu'ils soient opulents. Peut-on dire ou imaginer quelque chose de plus vil ? Aussi n'est-ce pas tant leur opulence que leurs crimes et leurs désordres qu'ils leur transmettent ; et au lieu de les guider vers le ciel, ils les mènent aux supplices éternels de l'enfer. Que le prêtre fasse donc entendre aux parents de solides instructions, et qu'il les excite à imiter Tobie et ses vertus afin que, lorsqu'ils auront formé leurs enfants au service de Dieu et à la sainteté, ils en recueillent à leur tour des fruits abondants d'amour, de respect et d'obéissance (1). »

II. L'instruction religieuse et l'école. — 1. *La situation actuelle.* Assurer aux enfants une instruction religieuse, tel est sans contredit le devoir par excellence des parents ; devoir dans lequel ils peuvent se faire suppléer par des maîtres autorisés, mais qu'ils ont le plus de difficulté à remplir de nos jours. Car, sous la poussée de la guerre faite à l'Eglise et au catholicisme, une campagne des plus habiles et des plus dangereuses, inspirée par la Franc-Maçonnerie et trop secondée par les pouvoirs publics, a

1. *Cat. Rom., loc. cit.*, n. 26-27.

été menée au grand détriment de l'éducation morale et de l'instruction religieuse des enfants. En France, particulièrement, la loi de 1882 a décrété que l'école serait neutre, sans aucune attache à une confession quelconque, sans aucun enseignement religieux. C'est ce que l'on a qualifié de loi de progrès, de loi de liberté, alors qu'elle n'est au fond qu'une loi de recul et d'oppression. L'homme et la société, disait-on, se suffisent ; ils sont les maîtres et les artisans exclusifs de leur destinée ; l'Etat n'a à assurer que leur développement naturel, en excluant toute ingérence religieuse ou confessionnelle, comme s'il n'existait pas de religion positive, comme si l'Etat n'avait aucun devoir envers Dieu. Conception monstrueuse, étayée sur un faux principe et devant aboutir, tant au point de vue religieux qu'au point de vue social, à de désastreuses conséquences. Ces conséquences, faciles à prévoir pour tout esprit clairvoyant, n'ont pas tardé à se faire sentir et à montrer expérimentalement ce que la loi dite de neutralité scolaire avait d'injuste et d'immoral sous son titre équivoque et hypocrite. Aussi bien était-ce le but poursuivi secrètement par les sectes. Léon XIII ne s'y était pas trompé. Dès la première heure, et puis, chaque fois que l'occasion lui en a été offerte, il n'a cessé de dénoncer une loi au titre mensonger, de condamner le principe erroné sur lequel elle repose, d'en faire prévoir le redoutable contrecoup sur la société elle-même comme sur l'Eglise, et d'insister sur les devoirs qui s'imposent plus que jamais à la conscience des parents chrétiens. Recueillons son précieux enseignement.

2. *Léon XIII a dénoncé l'école neutre.* « En ce qui regarde la famille, dit-il (1), il importe souverainement que

1. Encyclique *Nobilissima Gallorum gens*, du 18 février 1884.

les enfants nés de parents chrétiens soient, de bonne heure, instruits des préceptes de la foi et que l'instruction religieuse s'unisse à l'éducation, par laquelle on a coutume de préparer l'homme et de le former dès le premier âge. Séparer l'une de l'autre, c'est vouloir en réalité que, lorsqu'il s'agit des devoirs envers Dieu, l'enfance reste neutre : système mensonger, système par dessus tout désastreux, dans un âge aussi tendre, puisqu'il ouvre, dans les âmes, la porte à l'athéisme et la ferme à la religion. Il faut absolument que les pères et les mères dignes de ce nom veillent à ce que leurs enfants, parvenus à l'âge d'apprendre, reçoivent l'enseignement religieux et ne rencontrent dans l'école rien qui blesse la foi ou la pureté des mœurs. Cette sollicitude pour l'éducation de leurs enfants, c'est la loi divine, de concert avec la loi naturelle, qui l'impose aux parents ; et rien ne saurait les en dispenser. L'Eglise a toujours condamné ouvertement les écoles *mixtes* ou *neutres*, et a maintes fois averti les pères de famille afin que, sur ce point si important, ils demeurassent toujours vigilants, toujours sur leurs gardes. »

3. *Devoir des parents d'assurer l'instruction religieuse à leurs enfants.* « Que les parents considèrent quels grands et saints devoirs ils partagent avec Dieu à l'égard de leurs enfants ; qu'ils doivent les élever dans la connaissance de la religion, dans la pratique des bonnes mœurs, dans le service de Dieu ; qu'ils se rendent coupables en exposant de jeunes êtres naïfs et sans défense au danger de maîtres suspects. Dans ces devoirs qui dérivent de la procréation même des enfants, que les parents sachent qu'il y a, de par la nature et la justice, autant de droits, et que ces droits sont de telle nature qu'on n'en peut rien délaisser soi-même, ni rien en abandonner à quelque puissance que ce soit, attendu qu'il n'est pas permis à l'homme de délier une obligation dont l'homme est tenu envers Dieu. Que les parents considèrent donc qu'ils ont une grande charge de protection envers leurs enfants, mais bien plus grande encore à l'égard de cette vie supérieure et plus excellente des âmes à laquelle ils doivent les former ; et lorsqu'ils ne peuvent pas la remplir eux-mêmes, il est de

leur devoir de donner à leurs enfants des auxiliaires étrangers, en sorte que ceux-ci reçoivent et recueillent de maîtres autorisés l'enseignement religieux nécessaire (1). »

4. *Importance de cette instruction au point de vue social.* « Obéir ici à l'Eglise, c'est faire œuvre d'intérêt social et pourvoir grandement au salut commun. En effet, ceux dont la première éducation n'a pas ressenti l'influence de la religion grandissent sans avoir aucune notion des plus hautes vérités, de celles qui peuvent seules entretenir dans l'homme l'amour de la vertu et l'aider à dominer ses passions mauvaises. Telles sont les notions qui affirment un Dieu créateur, juge et vengeur, les récompenses et les châtiments de la vie future, le secours céleste que Jésus-Christ nous offre pour l'accomplissement consciencieux et saint de tous nos devoirs. Sans cet enseignement, toute culture des intelligences restera une culture malsaine. Des jeunes gens auxquels on n'aura point inspiré la crainte de Dieu, ne pourront supporter aucune des règles desquelles dépend l'honnêteté de la vie; ne sachant rien refuser à leurs passions, ils se laisseront facilement entraîner à jeter le trouble dans l'Etat (2). »

« On ne peut faire que l'éducation chrétienne de la jeunesse importe grandement au bien de la société elle-même. Il est assez manifeste que d'innombrables et graves dangers menacent un Etat où l'enseignement et le système d'études sont constitués en dehors de la religion et, ce qui est pire encore, contre elle. Car dès qu'on met de côté ou qu'on méprise ce souverain et divin magistère qui apprend à révérer Dieu et, sur son fondement, à tenir tous les enseignements de l'autorité de Dieu dans une foi absolue, la science humaine s'abîme, par une pente naturelle, dans les plus pernicieuses erreurs, celles du naturalisme et du rationalisme. Et comme conséquences, le jugement et l'appréciation des idées et, par cela même, naturellement, des actes, étant remis à chaque homme,

1. Encyclique *Officio sanctissimo*, du 22 décembre 1887, aux évêques de Bavière. — 2. Encyclique *Nobilissima Gallorum gens*.

l'autorité publique des gouvernants s'en trouve affaiblie et débilitée. Car il serait extraordinaire que ceux qui ont été pénétrés de cette opinion, la plus perverse de toutes, qu'ils ne sont assujettis d'aucune manière au gouvernement et à la conduite de Dieu, reconnussent quelque autorité humaine et s'y soumissent. Or, les fondements sur lesquels repose toute autorité étant ébranlés, la société civile se dissout et s'évanouit ; il n'y a plus d'Etat et il ne reste partout que la domination de la force et du crime. Mais la société peut-elle, à l'aide de ses propres forces seulement, conjurer une si funeste catastrophe ? Le peut-elle en refusant le secours de l'Eglise ? Le peut-elle surtout en combattant l'Eglise ? La réponse est claire et obvie pour tout esprit sage (1). »

5. *Donc, fuir l'école neutre.* Telle est la conclusion de ce qui précède ; et tel est l'impérieux devoir des parents sur lequel a insisté à plusieurs reprises le pape Léon XIII. Il écrivait aux évêques polonais : « Que les parents veillent à la préservation et au bien-être de leurs enfants, surtout à leur éducation ; qu'ils leur donnent par leur propre conduite un exemple meilleur et plus efficace que tout autre. Ils ne doivent pas croire, en effet, qu'ils pourront pourvoir à une bonne et honnête éducation de leurs enfants, ainsi qu'il est nécessaire, sans une très grande vigilance. Non seulement il faut fuir les écoles et les collèges où, à l'enseignement, on mêle de parti pris l'erreur au sujet de la religion, où domine l'impiété, mais aussi ceux dans lesquels on n'enseigne pas la doctrine et la morale chrétiennes, écartées comme si c'étaient des objets inutiles (2). »

Trois ans plus tard, il écrivait aux évêques canadiens : « Il ne saurait être permis à nos enfants d'aller demander le bienfait de l'instruction à des écoles qui

1. Encyclique *Officio sanctissimo*. — 2. Encyclique aux évêques polonais, 19 mars 1894.

ignorent la religion ou qui la combattent positivement, à des écoles où sa doctrine est méprisée et ses principes fondamentaux répudiés. Que si l'Eglise l'a permis quelque part, ce n'a été qu'avec peine, à son corps défendant, et en entourant les enfants de multiples sauvegardes qui, trop souvent d'ailleurs, sont reconnues insuffisantes pour parer au danger. Pareillement, il faut fuir à tout prix, comme très funestes, les écoles où toutes les croyances sont accueillies indifféremment et traitées de pair, comme si, pour ce qui regarde Dieu et les choses divines, il importait peu d'avoir ou non de saines doctrines, d'adopter la vérité ou l'erreur (1). »

Précédemment, dans son encyclique sur les devoirs civiques des chrétiens, le même Léon XIII avait rappelé le principe fondamental d'une telle conduite. « La famille, disait-il, est le berceau de la société civile, et c'est en grande partie dans l'enceinte du foyer domestique que se prépare la destinée des Etats. Aussi tous ceux qui veulent en finir avec les institutions chrétiennes s'efforcent-ils de s'attaquer aux racines mêmes de la famille et de la corrompre prématurément dans ses plus tendres

1. Encyclique *Affari vos*, 8 décembre 1897, aux évêques canadiens. Dans cette même Encyclique le pape disait : « La justice et la raison exigent que nos élèves trouvent dans les écoles non seulement l'instruction scientifique, mais encore des connaissances morales en harmonie avec les principes de leur religion, connaissances sans lesquelles, loin d'être fructueuse, aucune éducation ne saurait être qu'absolument funeste. De là la nécessité d'avoir des maîtres catholiques, des livres de lecture et d'enseignement approuvés par les évêques, et d'avoir la liberté d'organiser l'école de façon que l'enseignement y soit en plein accord avec la foi catholique, ainsi qu'avec les devoirs qui en découlent. Au reste, de voir dans quelle institution seront élevés les enfants, quels maîtres seront appelés à leur donner des préceptes de morale, c'est un droit inhérent à la puissance paternelle. »

rejetons. Ils ne se laissent pas détourner de cet attentat par la pensée qu'une telle entreprise ne saurait s'accomplir sans infliger aux parents le plus cruel outrage, car c'est à eux qu'il appartient, en vertu du droit naturel, d'élever ceux auxquels ils ont donné le jour, avec l'obligation d'adapter l'éducation et la formation de leurs enfants à la fin pour laquelle Dieu leur a donné de leur transmettre le don de la vie. C'est donc une étroite obligation pour les parents d'employer leurs soins et de ne négliger aucun effort pour repousser énergiquement toutes les injustes violences qu'on veut leur faire en cette matière, et pour réussir à garder exclusivement l'autorité sur l'éducation de leurs enfants. Ils doivent, d'ailleurs, pénétrer celle-ci des principes de la morale chrétienne et s'opposer absolument à ce que leurs enfants fréquentent les écoles où ils sont exposés à boire le poison de l'impiété. Quand il s'agit de la bonne éducation de la jeunesse, on n'a jamais le droit de fixer des limites à la peine ou au labeur qui en résultent, si grands qu'ils puissent être (1). »

6. *Donc, créer et entretenir des écoles libres.* La dernière conséquence à tirer de la situation faite aux catholiques, dans divers Etats, par la législation scolaire, c'était, pour assurer aux enfants le bénéfice de l'instruction religieuse. de créer et d'entretenir des écoles libres. On comprit l'importance d'un tel devoir et, malgré les sacrifices matériels qu'il devait imposer, on n'hésita pas à le remplir. Léon XIII approuva hautement une telle conduite et exprima le désir de la voir se généraliser.

« Il n'est pas rare, écrivait-il, ce magnifique exemple de piété et de munificence donné dans les endroits où il n'y avait que des écoles neutres par des catholiques qui ont

1. Encyclique *Sapientiæ christianæ*, 10 janvier 1890.

ouvert des écoles à eux, au prix de grands efforts et à grands frais, et qui les entretiennent avec une grande constance. Certes, il est grandement à désirer que ces excellents et sûrs asiles de la jeunesse soient établis en plus grand nombre possible là où il y en a besoin, selon les nécessités et les ressources locales (1). »

L'école libre, dans certains Etats, est la seule ressource qui permette aux parents d'assurer à leurs enfants les bienfaits d'une instruction religieuse absolument indispensable. Ils lui doivent donc leurs préférences, leur concours, leurs sacrifices, en vertu de leur droit inaliénable et de leur devoir imprescriptible de transmettre avec la vie la foi dont ils vivent et dans laquelle ils entendent mourir (2).

2. Encyclique *Officio sanctissimo*. Le pape avait déjà dit dans l'encyclique *Sapientiæ :* « Ces catholiques de toutes nations qui, en dépensant beaucoup d'argent et plus encore de zèle, ont créé des écoles pour l'éducation des enfants, sont dignes d'être proposés à l'admiration de tous. »

Les catholiques français qui luttent si généreusement en faveur des écoles libres sont donc dans la bonne voie. Ils ont le droit strict, au titre de contribuables et de citoyens, de se voir garantir par l'Etat la liberté d'élever leurs enfants dans les principes et la pratique de leur religion. L'Etat manquant à ses devoirs, ils ont le droit, coûte que coûte, d'avoir leurs écoles ; et si une légalité tyrannique osait leur en refuser l'exercice, ils n'auraient qu'à passer outre, en dépit de toutes les menaces et de toutes les pénalités. Les événements, en France, n'ont que trop justifié les appréhensions de Léon XIII. D'une part, les ennemis de l'Eglise ont fini par jeter le masque et ont cyniquement avoué l'objet de leur campagne, qui n'était pas seulement l'école neutre, sans morale, sans religion et sans Dieu, mais encore l'école contre la religion et contre Dieu. D'autre part, les générations d'adolescents, formées aux principes nouveaux, sont un scandale par la dépravation de leurs mœurs et un danger pour la sécurité publique par le nombre, la précocité et l'audace de leurs crimes. Cf. Goyau, *L'école d'aujourd'hui,* Paris, 1906. — 2. Il y a lieu de dissiper le sophisme lancé au XVIII[e] siècle et qui est devenu le mot d'ordre d'un parti. Le droit de l'enfant

III. L'établissement des enfants. — 1. *Le choix d'un état.* Après avoir donné à leurs enfants, comme il convient, la triple culture physique, intellectuelle et morale, les parents doivent encore pourvoir à leur avenir et les guider dans le choix d'un état. D'ordinaire, ce n'est pas l'ambition qui manque aux parents en faveur de leurs enfants, c'est la discrétion et la sagesse : ils les veulent plus haut placés qu'eux mêmes et ne réussissent trop souvent, faute de mesure, qu'à en faire des déclassés, ce qui est un grave inconvénient. « S'agit-il de la profession à choisir ? Certes, il y a lieu de tenir compte des attraits et des aptitudes que l'enfant révèle. Si l'attrait est impérieux, l'aptitude rare, ce serait une tyrannie de les combattre ; il sera permis néanmoins au père de les éprouver. L'épreuve subie, il s'inclinera devant cette manifestation de la Providence et sacrifiera s'il le faut, les espérances les plus humbles, mais pour lui-même plus douces, qu'il avait fon-

qui monte dans la vie, ce n'est pas, dit-on, d'apprendre la religion, mais de l'ignorer, pour se décider plus tard dans le choix d'une religion, à moins qu'il n'en préfère aucune ; car, on ne doit pas empiéter sur sa liberté. Théorie absurde, car, si elle était strictement appliquée, toute intervention auprès de l'enfant, de quelque nature qu'on la suppose, serait un empiètement sur sa liberté ; toute éducation, quelque rudimentaire qu'elle fût, serait une main-mise sur son âme. Et, dans ces conditions, il n'y aurait qu'à laisser grandir l'enfant à son gré, comme une plante ou comme un animal, sans la moindre culture ; le résultat en serait monstrueux. Car l'animal naît parfait : il est tout de suite et par le seul développement de sa propre nature tout ce qu'il doit être ; l'enfant, au contraire, naît perfectible : il a besoin de recevoir tout ce qui doit faire de lui un homme. La foi est comme la raison, comme la conscience, une part inaliénable de l'âme, et même la part la plus belle ; les parents ont le droit et le devoir de la communiquer, comme la raison qu'elle couronne, comme la conscience qu'elle soutient, comme le plus riche fleuron du patrimoine domestique.

dées sur l'avenir de son enfant. Mais ces appels irrésistibles du talent et du génie se font rarement entendre. Le plus souvent l'adolescent a besoin d'être guidé dans son choix ; et c'est ici que la sagesse des parents doit intervenir, tantôt pour exciter une noble émulation, tantôt pour modérer des ambitions téméraires. Celui à qui la vie apparaît souriante, protégée par l'aisance ou embellie par la richesse, apprendra d'un père chrétien à se créer des devoirs; celui dont la condition est obscure et laborieuse, apprendra à l'ennoblir par ses vertus au lieu de la maudire (1). »

Il n'est nullement interdit d'aspirer à des situations meilleures, mais encore doit-on y mettre une prudente réserve. Ce n'est que progressivement, étapes par étapes, qu'il convient de s'élever dans la hiérarchie sociale. Toute élévation prématurée offre plus de dangers que d'avantages; un jour ou l'autre, le défaut de transition nécessaire se fait cruellement sentir. On n'escalade pas les degrés, on les monte un par un, sous peine de n'être pas à sa place.. Rien ne remplace une sage adaptation, fruit de l'accoutumance et de la tradition.

2. *Le mariage.* « La morale chrétienne a tracé avec précision les limites de la puissance paternelle en matière de mariage. Fidèle gardienne de cette doctrine qui fait naître le lien conjugal d'un vouloir libre, personnel et réciproque, l'Eglise catholique n'a jamais souscrit aux prétentions des législateurs humains lorqu'ils ont fait du consentement des parents une condition de validité. L'opposition de ceux-ci, fût-elle raisonnable, devra céder enfin, après de justes remontrances, devant une volonté

1. D'Hulst, *Conf. de N. D.*, Carême de 1894, Paris, 1906 p. 131.

persévérante des futurs époux. La seule forme légitime et salutaire que cette opposition puisse revêtir, c'est la prévoyance du père et de la mère, attentifs à écarter du chemin où marche la jeunesse, les rencontres dont ils ont lieu de redouter les effets. Mais leur tendresse s'accommoderait mal de ce rôle purement négatif. La famille a une mission qui lui est propre dans la préparation des alliances. Le mariage est une chose humaine et divine tout ensemble ; c'est la grande affaire de la vie présente, mais une affaire dont la solution retentit dans la destinée future. Les parents seront donc sages de rechercher pour leurs enfants les avantages auxquels leur condition permet de prétendre : ils ne devront ni viser trop haut, ni faire passer la richesse ou l'éclat du rang avant les vraies garanties de la vertu et du bonheur (1). »

N'est-ce pas là ce qu'oublient trop facilement les parents de nos jours? Ils se préoccupent, et avec raison, des intérêts matériels, mais ils ne prêtent pas une égale attention aux convenances morales. Dans le mariage de proposition, le cœur est trop souvent le dernier à être consulté; des êtres sont unis qui ne se conviennent guère et qui deviennent ainsi victimes de combinaisons assurément bien intentionnées de la part de leurs parents, mais insuffisantes à faire le véritable bonheur des futurs époux. Dans un mariage à conclure, dit fort bien le *Catéchisme Romain* (2), on doit considérer la vertu et la ressemblance des caractères plutôt que les richesses et la beauté ; car nul ne saurait disconvenir que ce soient là les dispositions les plus propres à contribuer au bonheur de la communauté.

1. D'Hulst, *Conf. de N. D., loc cit.*, p. 136. — 2. *Cat. Rom.*, P. II, *De matr. sacr.*, n. 29.

3. *La vocation religieuse.* Sous la loi mosaïque, tous les hommes de la seule tribu de Lévi étaient consacrés au service de Dieu ; sous la loi évangélique, tout différent est le mode de recrutement sacerdotal. Jésus, en effet, a procédé par un libre choix et par un libre appel : il a pris Pierre et André, Jacques et Jean, sur leur barque de pêcheurs, Matthieu à son comptoir, Paul sur le chemin de Damas, pour en faire des pêcheurs d'hommes, la lumière du monde, le sel de la terre, ses ministres, ses collaborateurs ; et il a dit à ses Apôtres : « *Ce n'est pas vous qui m'avez choisi, mais c'est moi qui vous ai choisis* (1). » Tout dépend donc aujourd'hui du libre choix et du libre appel de Dieu ; mais ce choix et cet appel sont confiés à ses représentants officiels, au chef de l'Eglise, aux chefs des diocèses, qui se font aider, dans cette délicate mission, par des maîtres autorisés. Car, ainsi que l'enseigne le *Catéchisme Romain* (2), ceux-là sont appelés de Dieu qui sont appelés par les ministres légitimes de l'Eglise. La vocation sacerdotale ou religieuse n'est donc pas simplement une question de goûts ou d'aptitudes plus ou moins accusés, mais subjectifs, dont les sujets seraient à la fois les témoins et les juges ; elle est essentiellement un appel de Dieu notifié positivement par ses ministres. Sans nul doute, le goût et l'attrait des choses saintes, les aptitudes intellectuelles et morales sont à prendre en considération comme des signes qui montrent qu'on peut être appelé ; ils offrent de précieux éléments d'appréciation, mais ne constituent pas la vocation proprement dite ; ils manifestent ce que les scolastiques appelleraient la vocation en puissance, c'est-à-dire une aptitude. Quant à la vocation, au vrai sens du

1. *Joan.*, XV, 16. — 2. *Cat. Rom.*, P. II, *De ord. sacr.*, n. 3.

mot, c'est le choix délibéré et l'appel positif de tel ou tel sujet, de la part des supérieurs ecclésiastiques, qui agissent au nom de Dieu.

Cela étant, les parents n'ont nullement le droit de combattre et d'étouffer les goûts, les tendances et les dispositions que pourraient manifester leurs enfants pour la vie sacerdotale ou religieuse ; ils ont simplement celui de les mettre à l'épreuve pour se rendre compte si ce n'est point là un engoûment ou un caprice passagers plutôt que l'effet d'un sentiment réfléchi, d'une volonté éclairée. Dans ce dernier cas, leur devoir est de les seconder. Jadis, sous l'inspiration de la foi, les parents s'estimaient très honorés de voir le choix et l'appel de Dieu se fixer sur l'un de leurs enfants ; quelques-uns, il est vrai, par esprit de lucre ou de spéculation, n'hésitaient pas à pousser bon gré mal gré l'un des leurs vers le sacerdoce. Les temps ont bien changé. Bien qu'ils se fassent de plus en plus rares, il est encore des parents chrétiens qui se laissent guider, en pareille circonstance, par les vues supérieures de la foi. Mais la plupart obéissent à de tout autres motifs que ceux de la religion et de la piété et regardent le sacerdoce comme un ministère dont ils estiment devoir détourner leurs enfants. De quel droit ? Ignorent-ils donc que, si l'enfant est à son père et à sa mère, il est avant tout à Dieu, de qui ils le tiennent, et que Dieu peut en disposer souverainement ? Offrir son fils à Dieu est assurément un sacrifice ; mais n'est-ce pas aussi un honneur inappréciable ? Et si Dieu, par ses représentants autorisés, manifeste son appel, n'est-ce pas un devoir impérieux ? Pourquoi, dès lors, chez le plus grand nombre, cette attitude injustifiée de défiance, sinon d'hostilité, envers l'enseignement religieux et l'action sacerdotale, dans la crainte de voir se dessiner ou se créer, sous leur

influence, quelque vocation possible, comme si la vocation pouvait être d'origine humaine ? Non, pas plus que les parents eux-mêmes, le prêtre ne saurait donner la vocation, celle-ci n'appartenant qu'à Dieu ; mais ce qu'il peut et ce qu'il doit, tout comme les parents du reste, c'est de favoriser, de cultiver, de développer les goûts, les dispositions, les élans de la piété, car la piété est utile à tout et partout. Et s'il plaît alors à Dieu de faire entendre sa voix à des âmes aussi bien préparées, les parents, quelque dépit ou quelque douleur qu'ils en éprouvent, n'ont aucun droit de s'opposer à un tel prélèvement divin ; s'ils savaient comprendre, ils devraient plutôt en bénir et en remercier Dieu, comme d'une grâce inestimable.

1. L'amour paternel. — « Au-dessus de l'amour charnel qui cultive le corps au détriment de l'âme, au-dessus de l'amour raisonnable qui se borne à former l'honnête homme, il y a l'amour chrétien. Or l'amour chrétien, après avoir contemplé l'âme dans son temple de chair, contemple et vénère dans l'âme elle-même le temple de Dieu. Le père et la mère ont donné leur vie à l'enfant ; à quelque temps de là, Dieu lui a donné la sienne. Le Christ est entré triomphalement dans sa petite âme, l'a empourprée de son sang, marquée de son caractère, remplie de la vertu de l'Esprit-Saint et imprégnée des habitudes divines auxquelles on reconnaîtra un jour le chrétien. Père, mère, la force génératrice de la nature n'a pu donner à votre enfant que votre sang, votre physionomie et l'influence mal assurée de vos vertus ; la force génératrice du Verbe incarné lui a donné la grâce que vous possédez vous-mêmes. Comme chrétiens, vous habitez un monde mystérieux, qui domine les plus hautes régions de la nature. C'est de là qu'il faut appeler l'enfant, c'est de là qu'il faut lui dire : viens !

« Nous vivons de Dieu, nous sommes transformés par Dieu. Or, les vertus naturelles ne sont et ne peuvent être

qu'une préparation à un si grand honneur, une ébauche de la perfection surnaturelle à laquelle doit tendre le chrétien. La vertu nous rapproche de Dieu, la grâce nous unit à lui ; la vertu nous grandit, la grâce nous enlève et nous fait planer comme l'aigle entre la terre et les cieux. Elle ajoute à la nature des vertus qu'elle ne peut acquérir de son propre chef : la foi, l'espérance, la charité ; elle embellit, elle surnaturalise les habitudes morales, péniblement produites par un légitime et généreux usage des facultés humaines. Elle dirige la prudence par des conseils divins qui la dégagent de tout calcul intéressé, la préservent des erreurs subtiles où s'égarent les sages du siècle et la transforment en cette haute et sereine sagesse dans laquelle on reconnaît la vive empreinte de la sagesse éternelle. Elle pénètre la force morale de la toute-puissance divine, et la rend féconde en actes héroïques. Elle donne à la justice une pudeur et des délicatesses exquises. Elle épanouit la tempérance en une foule de vertus austères et charmantes dont le nom même est ignoré partout où il n'y a que des honnêtes gens. Enfin, dans le monde de la nature, le parfait s'appelle l'honnête homme ; dans le monde de la grâce, le parfait s'appelle le saint.

« Former l'honnête homme, perfectionner l'honnête homme par le chrétien, préparer le chrétien à devenir un saint : voilà l'enchaînement sublime des devoirs de l'amour paternel et de l'amour maternel dans le mariage chrétien, le but sacré de cet acte du gouvernement domestique qu'on appelle l'éducation. » Monsabré, *Conf. de N.-D.*, Retraite de 1887, III^e^ Instr.

2. **Le père et la mère chrétiens.** — « Qu'est-ce qu'une chrétienne ? C'est celle qui fait de la maternité un sacerdoce, qui verse la foi avec son lait dans les veines de son enfant. C'est celle qui apprend aux petites mains à se joindre pour la prière, aux petites lèvres à bégayer les noms bénis de Jésus et de Marie. C'est la mère qui sait caresser et punir, se dévouer et résister. Plus tard, c'est la femme joyeusement sacrifiée, qui abdique au profit d'une sujétion austère les satisfactions de la vanité ou

du plaisir, qui préfère à la capricieuse liberté du monde la volontaire servitude du foyer. Cette mère-là sera qualifiée pour enseigner un jour à sa fille la modestie et le dévouement, pour inculquer à son fils l'amour des vertus viriles et la noble passion du devoir.

« Qu'est-ce qu'un père chrétien ? Avant tout, c'est un chrétien. Ne vous étonnez pas de ce pléonasme. La puissance du christianisme est si grande dans l'éducation que tout père éclairé sent le besoin de s'en approprier la vertu ; mais, en même temps, la morale chrétienne est si exigeante que plusieurs essaient de séparer en eux-mêmes l'homme du père : au père l'autorité du langage et des conseils ; à l'homme, dans le secret de sa vie privée, les immunités de la conduite ; au père les dehors d'une religion respectueuse et correcte ; à l'homme les libres chevauchées d'un esprit sceptique.

« Eh bien ! ce père-là n'est pas digne de faire des chrétiens, il n'en est pas capable. Dût son fils ignorer toujours l'écart qui s'ouvre entre la parole et l'exemple, la leçon paternelle n'aura pas de prise sur le cœur parce qu'elle ne partira pas du cœur. Oh ! que je plains cet homme du monde, obligé d'articuler une morale qui le condamne ! C'est une affection sincère qui le décide à jouer ce rôle, mais dans ce rôle, il n'est pas sincère. D'ailleurs le secret de sa dissimulation sera surpris tôt ou tard. Le fils grandissant soupçonnera bientôt et finira par découvrir ce qu'on lui cachait ; et la morale, qu'on lui prêchait si haut, n'apparaîtra plus à ses yeux que comme une convention sociale. » D'Hulst, *Conf. de N.-D.*, Carême de 1894, Paris, 1906, p. 122.

Leçon XII^e

Quatrième Commandement

I. *La domesticité.* — II. *L'esclavage.* — II. *Le prolétariat*

Au delà, mais tout près, de la société domestique, constituée par les liens du sang, d'autres rapports existent, qui se fondent sur des besoins réciproques, notamment sur la collaboration du travail : telle est la conséquence de l'inévitable inégalité des conditions. A côté des maîtres, en effet, on voit des serviteurs, des employés, des ouvriers. Les uns et les autres ont des droits et des devoirs, qui doivent être sauvegardés et observés. Sans doute, la loi naturelle et divine, sagement secondée par les lois humaines, règle harmonieusement ces droits et ces devoirs ; mais, ici encore, c'est l'Eglise, dépositaire et interprète de la volonté de Dieu, qui intervient avec l'efficacité voulue (1).

1. BIBLIOGRAPHIE : Sur la seconde partie de la leçon, voir les lettres de Léon XIII : *In plurimis*, du 5 mai 1888, aux évêques du Brésil ; *Catholicæ Ecclesiæ*, du 20 novembre 1890, au cardinal Lavigerie ; — sur la troisième, les encycliques de Léon XIII : *Quod apostolici muneris*, du 22 décembre 1878 ; *Rerum novarum*, du 16 mai 1891 ; *Graves de communi*, du 18 janvier 1901 ; l'Instruction de la S. C. des Affaires ecclésiastiques extraordinaires, du 27 janvier 1902 ; — et, parmi les

Comme, dans la vie privée, l'autorité de l'homme sur l'homme s'exerce sous la forme de la domesticité ou du salariat, selon les cas, et s'est exercée aussi sous celle de l'esclavage, il y a lieu d'indiquer comment l'Eglise a entendu les droits et les devoirs réciproques des maîtres et des serviteurs, des employeurs et des employés, des chefs et des ouvriers. La question des rapports domestiques est et sera toujours actuelle ; et si celle de l'esclavage n'offre guère pour nous qu'un intérêt historique, encore convient-il d'en rappeler la solution chrétienne ; quant à la question ouvrière, portée à l'état aigu par les revendications du prolétariat, elle mérite plus que jamais une attention spéciale, et il importe de signaler la magistrale solution qu'en a donnée Léon XIII.

I. La domesticité

I. Principe général. — En permettant l'inégalité des conditions sociales, Dieu n'a pas pu vouloir que le désordre en fût la conséquence par un régime inique d'exploitation et d'oppression de l'homme par l'homme. Il a fait de la justice le devoir imprescriptible ; et le Christ y a joint la charité comme le moyen par excellence d'en tempérer les rigueurs, d'en adoucir les procédés et d'en combler les lacunes. Tous les hommes sont égaux parce qu'ils ont une commune nature, une origine et une destinée semblables ; tous, de par leur naissance, appartiennent à la même famille humaine ; de par leur baptême, ils sont encore plus étroitement appa-

actes de Pie X, le *Motu proprio*, du 18 décembre 1903, sur l'action populaire chrétienne ; l'encyclique aux évêques d'Italie, *Il fermo proposito*, du 11 juin 1905 ; Lettre aux directeurs provisoires de « l'union économico-sociale pour les catholiques italiens, » 20 janvier 1907.

rentés, car ils deviennent les membres d'un même corps mystique, dont Jésus-Christ est le chef, et sont unis par la charité, qui est le lien de la perfection. Tous donc, selon l'idéal chrétien, devraient se traiter comme de véritables frères, s'entr'aider les uns les autres dans les besoins de la vie matérielle, et plus encore dans ceux de la vie spirituelle, comme doivent se traiter, au foyer domestique, les membres qui sont unis par les liens du sang. Et dès lors, dans la société familiale, élargie par le concours de personnes étrangères, la nature des droits et des devoirs, sans être complètement identique à celle des droits et des devoirs qui relient entre eux les parents, doit lui ressembler et s'en rapprocher autant que possible.

II. Application pratique. De la part des supérieurs, par cela seul qu'ils représentent l'autorité de Dieu à un degré quelconque, le droit sera d'être respectés, obéis et servis fidèlement par leurs inférieurs ; et parce qu'ils représentent la providence divine, le devoir sera de traiter leurs inférieurs avec le respect convenable de leur personne, de leur dignité morale et de leur destinée future, avec la nécessaire justice dont nul ne peut se départir et avec l'industrieuse charité qui montre dans nos semblables des frères, enfants du même Dieu.

De la part des inférieurs, le droit sera, pour prix de leur concours effectif, non seulement de vivre de leur travail, mais encore de pouvoir se constituer par l'épargne un patrimoine et d'atteindre ainsi à une légitime indépendance, surtout de vaquer sans entraves à leurs obligations morales et religieuses envers Dieu afin de pouvoir parvenir à la fin surnaturelle pour laquelle ils ont été créés ; le devoir sera de respecter l'autorité de leurs supérieurs, de

ne point léser leurs droits et de tenir consciencieusement les engagements pris.

III. Enseignement du Catéchisme Romain.— Le *Catéchisme Romain*, en s'appuyant sur les données explicites de l'Ecriture, se contente simplement de rappeler d'une manière générale les devoirs que nous devons remplir envers les supérieurs, soit dans la hiérarchie ecclésiastique (1), soit dans l'ordre civil. Car « *il n'est point d'autorité qui ne vienne de Dieu, et celles qui existent ont été instituées par lui,* » et par suite résister à l'autorité serait « *résister à l'ordre que Dieu a établi* (2). » L'obéissance s'impose, « *non par crainte du châtiment, mais aussi par motif de conscience* (3). »

Car « les honneurs que nous rendons à nos supérieurs, c'est à Dieu qu'ils se rapportent. Les hommes n'accordent leur respect à une dignité éminente que parce qu'ils y voient l'image du pouvoir divin. Et en cela ce que nous vénérons, c'est encore la Providence de Dieu qui confie à quelques uns la charge des fonctions publiques et qui se sert d'eux comme d'autant de ministres de sa puissance. Bien entendu que ce n'est ni la méchanceté, ni la perversité, quand elles se trouvent dans les magistrats, mais l'autorité divine, dont ils sont revêtus, que nous révérons ; au point que, chose qui paraîtra bien étonnante, eussent-ils des sentiments de haine et de colère, fussent-ils implacables pour nous, nous n'aurions pas de raison suffisante pour nous dispenser de les honorer (4). » La seule limite à cette obéissance, c'est lorsque l'autorité, contrairement à sa fonction sociale, viendrait à prescrire quelque chose de mauvais ou d'injuste, interdit par la loi naturelle ou divine ; car alors la résistance serait un devoir (5).

1. *Cat. Rom.*, P. III, *Quart. Præc. decalogi*, n. 15. — 2. *Rom.*, XIII, 1. — 3. *Rom.*, XIII, 5. — 4. *Cat. Rom., loc. cit.*, n. 16-18. — 5. *Cat. Rom., loc. cit.*, n. 19.

IV. Devoirs des maîtres et des serviteurs. — Cet enseignement du *Catéchisme Romain* est d'ordre général et n'entre pas dans chacune des applications pratiques dont il est susceptible. Il légitime l'obéissance et le respect dus à l'autorité qui gouverne l'Eglise ou la société ; mais il s'applique de même à celle qui règle les rapports de maître à serviteur ou domestique.

Un maître qui gage des domestiques à son service les introduit dans le sanctuaire familial, véritable école du respect, du dévouement et de la bonté. Il doit traiter l'homme en homme, le chrétien en chrétien : avec justice d'abord, en rétribuant le travail comme il convient, sans abuser de la condition d'autrui et sans formuler des exigences injustifiables ; avec fermeté, s'il en est besoin, car la faiblesse serait une abdication du devoir ; mais sans emportement, ni colère, ni représailles, car ce serait outrepasser ses droits et amoindrir du même coup l'autorité ; avec vigilance, car le serviteur faisant partie de la famille pourrait y introduire le désordre ou le vice, danger auquel un maître, qui connaît sa responsabilité, doit parer en veillant sur la moralité de son domestique ; avec un profond respect de la conscience, sans scandaliser ceux qui sont à ses ordres, sans leur imposer de force les pratiques religieuses, à cause de l'hypocrisie, comme aussi sans les entraver, à cause de la liberté ; avec condescendance et bonté, car rien ne remplace ce précieux supplément de la justice, en s'intéressant aux peines comme aux joies qu'ils peuvent éprouver, en se faisant à l'occasion le conseiller avisé de leur conduite, l'appui efficace de leurs intérêts. Tels sont le noble rôle et la fonction auguste du véritable maître chrétien : il gouverne paternellement sa domesticité comme une partie de sa propre famille ;

il considère ses serviteurs, non point comme des étrangers, mais comme des associés intimes et presque comme des parents. Mais hélas ! dans trop d'intérieurs domestiques, ce rôle et cette fonction sont singulièrement oubliés ou méconnus de nos jours, parce que l'idéal chrétien n'y règne pas comme jadis.

Le serviteur de son côté, ne doit pas redire : « Notre ennemi, c'est notre maître, » mais voir dans ceux qu'il sert l'image de Dieu. Son obéissance n'en sera que plus prompte et son respect plus facile. Tant qu'il croit pouvoir continuer ses services, il doit les rendre avec fidélité et révérence ; avec justice, sans user de compensations illicites, qui sont une forme de vol ; et, s'il se peut, avec un affectueux dévouement, tel qu'on le rencontrait jadis dans la plupart des familles chrétiennes, tel qu'il se rencontre encore de nos jours chez les petits et les humbles, là où la bonté du maître, par de cordiales relations, a provoqué l'affection du serviteur, au point de la rendre parfois héroïque quand le vent de la mauvaise fortune a dissipé le bien-être d'antan. Un dernier devoir s'impose au serviteur, celui de la patience et de la résignation, car s'il lui est difficile d'être lui-même sans reproche, il est impossible qu'il ne soit, un jour ou l'autre, victime de quelque défaut de caractère de la part de son maître. Pas de vaine récrimination alors, mais une soumission inspirée par la foi, qui fasse de l'épreuve passagère un mérite devant Dieu et tourne, s'il se peut, à la confusion salutaire du maître.

II. L'esclavage

Il n'est question ici de l'esclavage que pour mémoire, afin de montrer, au point de vue apologéti-

que, l'influence de la doctrine évangélique sur cette plaie du monde païen et l'action aussi heureuse qu'incessante de l'Eglise pour en pallier les détestables effets, en combattre le principe et en faire disparaître la pratique. Il n'existe plus, en effet, chez les peuples civilisés et se trouve de plus en plus réduit dans quelques coins de la terre où n'a pas encore prévalu la charte de liberté donnée au genre humain par l'Evangile. Dans sa lettre *In plurimis*, du 5 mai 1888, aux évêques brésiliens, Léon XIII a admirablement résumé cette question ; laissons-lui donc la parole.

I. Origine de l'esclavage. — 1. *Comment il est né.* L'homme, au paradis terrestre, n'a reçu de Dieu la domination que sur le règne des minéraux, des végétaux et des animaux, à l'exclusion de son semblable.

« Mais, par suite de la faute originelle, de la contagion du premier péché ont dérivé tous les maux et notamment cette perversité monstrueuse par laquelle il y a eu des hommes qui, perdant le souvenir de l'union fraternelle d'origine, au lieu de pratiquer, sous l'impulsion de la nature, la bienveillance et la déférence mutuelles, n'ont écouté que leurs passions et ont commencé à considérer les autres hommes comme leur étant inférieurs et à les traiter, par conséquent, comme des animaux nés pour le joug. De là, sans tenir le moindre compte ni de la communauté de nature, ni de la dignité humaine, ni de l'image divine imprimée dans l'homme, il est arrivé au moyen des querelles et des guerres, qui éclatèrent ensuite, que ceux qui se trouvaient l'emporter par la force s'assujettissaient les vaincus, et, quoique de même race, se partageaient graduellement en individus de deux catégories distinctes, c'est-à-dire les esclaves vaincus assujettis aux vainqueurs leurs maîtres. »

2. *Ce qu'il devint dans l'antiquité.* « L'histoire des an-

ciens temps nous montre ce lamentable spectacle jusqu'à l'époque du divin Rédempteur. La calamité de la servitude s'était propagée chez tous les peuples, et tellement réduit était le nombre des hommes libres qu'un poète de l'empire put proférer cette atrocité que « le genre humain ne vit que pour le petit nombre (1). » Cela fut en vigueur chez les nations même les plus policées, chez les Romains où la domination d'un petit nombre s'imposait à la multitude ; et cette domination s'exerçait avec tant de perversité et d'orgueil, que les troupes d'esclaves étaient considérées comme des biens, non comme des personnes, comme des choses dépouillées de tout droit et dépourvues même de la faculté de conserver la vie et d'en jouir. « Les serviteurs sont au pouvoir des maîtres, et ce pouvoir émane du droit des gens, car on peut observer qu'il existe exactement chez tous les peuples le pouvoir, pour les maîtres, de disposer de la vie et de la mort des esclaves, et tout ce qui est acquis par l'esclave l'est au profit du maître (2). » Par suite d'une aussi profonde perturbation morale, il fut impunément et publiquement permis aux maîtres d'échanger leurs esclaves, de les vendre, de les livrer en héritage, de les battre, de les tuer, d'en abuser pour leurs passions et leurs cruelles superstitions. Bien plus, ceux qui étaient réputés les plus sages parmi les gentils, des philosophes insignes, très versés dans le droit, se sont efforcés de se persuader eux-mêmes et les autres, par un suprême outrage au sens commun, que la servitude n'est autre chose que la condition nécessaire de la nature ; et ils n'ont pas rougi d'enseigner que la race des esclaves cède beaucoup, en faculté intellectuelle et en beauté corporelle, à la race des hommes libres ; qu'il faut, par suite, que les esclaves, comme des instruments dépourvus de raison et de sagesse, servent en toutes choses aux volontés de leurs maîtres. Cette doctrine inhumaine et inique est souverainement détestable et telle, qu'une fois acceptée, il n'est plus d'oppression, si infâme et barbare soit-elle, qui ne se soutienne impunément avec une certaine apparence de légalité et de droit. »

1. *Pharsale*, v, 343. — 2. Justinien, *Instit.*, L. I. tit. 8, n. 1.

II. Charte évangélique de la liberté. — 1. *Avec la prédication de l'Evangile, proclamation de la fraternité.* Dès les origines chrétiennes, les Apôtres ont enseigné et inculqué, parmi tant d'autres préceptes d'une vie très sainte, celui que saint Paul a plus d'une fois signalé aux hommes régénérés par le baptême (1). « Enseignements bien précieux, honorables et salutaires, dont l'efficacité a non seulement rendu et accru au genre humain sa dignité, mais a aussi amené les hommes, quels que soient leur pays, leur langue, leur condition, à s'unir très étroitement par les liens d'une affection fraternelle. »

2. *Principe nouveau.* « Désormais, grâce au nouvel Adam, qui est le Christ, il subsiste une union fraternelle des hommes et des peuples entre eux. De même qu'ils ont tous une seule et même origine dans l'ordre de la nature, de même aussi, dans l'ordre surnaturel, ils ont tous une seule et même origine de salut et de foi ; tous sont également appelés à l'adoption d'un seul Dieu, leur Père à tous, en tant qu'il les a rachetés lui-même à grand prix ; à tous sont offerts les bienfaits de la grâce et ceux de la vie immortelle. »

III. Action de l'Eglise. — 1. *Premières applications pratiques.* « Cela posé comme base et fondement, l'Eglise s'est efforcée, en tendre mère, d'ap-

1. « *Vous êtes tous fils de Dieu par la foi dans le Christ. Vous tous, en effet, qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ. Il n'y a plus ni Juif, ni Grec; il n'y a plus ni esclave, ni homme libre... Car vous n'êtes tous qu'une personne dans le Christ Jésus.* » *Gal.*, III, 26-28. « *Dans ce renouvellement, il n'y a plus ni Grec, ni Juif, ni circoncis, ni incirconcis, ni barbare ou Scythe, ni esclave ou homme libre ; mais le Christ est tout en tous.* » *Col.*, III, 11. « *Tous, en effet, nous avons été baptisés dans un seul esprit pour former un seul corps, soit Juifs, soit Grecs, soit esclaves, soit libres.* » I *Cor.*, XII, 13.

porter quelque soulagement aux charges et à l'ignominie de la vie servile ; et elle a efficacement défini et inculqué les droits et les devoirs réciproques entre les maîtres et les serviteurs, conformément à ce que les Apôtres avaient affirmé dans leurs épîtres. » Aux esclaves, le devoir du respect et de la soumission envers leurs maîtres, sans y être poussés par la crainte des châtiments, ou par l'astuce, ou par le stimulant du gain, mais par la conscience, par la charité (1). Aux maîtres, le devoir de reconnaître la dignité humaine de leurs esclaves, de les traiter convenablement et comme des égaux par la religion et par la communauté de servitude vis-à-vis de Dieu (2).

2. *Intervention prudente, mais progressive.* « L'Eglise n'a pas voulu procéder hâtivement à l'affranchissement des esclaves et à la sollicitude de leur liberté ; ce qu'elle n'aurait pu faire évidemment que d'une façon tumultueuse, qui aurait tourné à leur propre détriment et à

1. « *Vous, serviteurs, soyez soumis à vos maîtres avec toutes sortes de respects, non seulement à ceux qui sont bons, mais encore à ceux qui sont difficiles.* » I *Petr.*, II, 18. « *Serviteurs, obéissez à vos maîtres selon la chair, — avec respect et crainte et dans la simplicité de votre cœur, comme au Christ... Servez-les avec affection, comme servant le Seigneur, et non des hommes, assurés que chacun, soit esclave, soit libre, sera récompensé par le Seigneur de ce qu'il aura fait de bien.* » *Eph.*, VI, 5-8. « *Que ceux qui sont sous le joug commes esclaves, estiment leurs maîtres dignes de tout honneur, afin que le nom de Dieu et sa doctrine ne soient pas blasphémés. Et que ceux qui ont pour maîtres des fidèles ne les méprisent pas, parce qu'ils sont leurs frères ; mais qu'ils les servent d'autant mieux, puisque ceux qui reçoivent leurs services sont des frères et des amis.* » I *Tim.*, VI, 1-2 ; Cf. *Tit.*, II, 9-10. — 2. « *L'esclave qui a été appelé dans le Seigneur est un affranchi du Seigneur.* » I *Cor.*, VII, 22. « *Et vous, maîtres, agissez de même à leur égard, et laissez là les menaces, sachant que leur Seigneur et le vôtre est dans les cieux, et qu'il ne fait pas acception de personne.* » *Eph.*, VI, 9.

celui de la chose publique. » (N'admettant pas la révolte), « elle enseignait aux esclaves à se persuader qu'en vertu de la sainte foi et du caractère reçu du Christ, ils étaient sans doute beaucoup supérieurs en dignité aux maîtres païens, mais qu'ils en étaient tenus plus strictement envers l'Auteur et le Fondateur même de la foi à ne point concevoir contre eux des desseins adverses et à ne manquer en quoi que ce soit au respect et à l'obéissance qui leur est due. Du moment, d'ailleurs, qu'ils se savaient appelés au royaume de Dieu, doués de la liberté de ses fils et appelés à des biens non périssables, ils ne devaient pas s'affliger de l'abjection et des maux de la vie éphémère, mais les yeux et le cœur élevés au ciel, ils devaient se consoler et se confirmer dans leurs saintes résolutions. » Fidèles à d'aussi sages prescriptions, les premiers esclaves chrétiens, libérés moralement par le baptême, donnèrent au monde païen le plus beau des spectacles.

3. *Action des Pères, à la paix de l'Eglise.* « Lorsque vint, pour l'Eglise, l'ère de la paix et de la tranquillité, les saints Pères entreprirent d'exposer avec une admirable sagesse les enseignements apostoliques sur l'union fraternelle des cœurs parmi les chrétiens, et, avec une égale charité, ils appliquèrent ces enseignements au profit des esclaves, en s'efforçant de persuader que les maîtres avaient sans doute des droits légitimes sur le travail de leurs serviteurs, mais qu'il ne leur était nullement permis d'avoir sur la vie un pouvoir absolu et de se livrer à de cruels sévices (1). »

1. Sur la liberté apportée par le Christ et la communauté de la charité dans la famille chrétienne, voir saint Chrysostome : *In Gen.*, hom. XXIX ; *in Laz ; in* I *Cor.*, hom. XIX; *in Phil.*; hom. I ; saint Ambroise, *De Abrah. et Jacob*, c. III ; *de patr. Joseph*, c. IV ; *Exh. virg.*, c. I. Lactance disait : « D'aucuns nous font ce reproche : n'y a-t-il pas quelque différence entre chacun de vous ? — Aucunement, et il n'est pas d'autre motif pour lequel nous nous donnons l'un à l'autre le nom de frère, sinon parce que nous nous croyons égaux du moment que nous envisageons toutes les choses humaines, non au

« Les soins de l'Eglise pour la tutelle des esclaves se manifestaient de plus en plus et, n'omettant aucune occasion, ces soins tendaient à obtenir, avec la prudence voulue, que la liberté leur fût enfin donnée, ce qui eût grandement profité à leur salut éternel (1). »

4. *L'intervention des Papes*, dans la suite, ne fut pas sans quelque efficacité. Aux exemples d'affranchissements ils ajoutèrent des prescriptions canoniques en faveur des esclaves. « Saint Grégoire-le-Grand en rendit à la liberté le plus qu'il put et, au concile romain de 579, il voulut que la liberté fût accordée à ceux qui se résoudraient à embrasser la vie monastique. Hadrien I enseigna que les esclaves pouvaient librement contracter mariage, même contre la volonté de leurs maîtres. En 1167, il fut ouvertement intimé par Alexandre III au roi Maure de Valence de ne livrer aucun chrétien à la servitude, attendu que nul n'est esclave de par la nature et que Dieu a fait tous les hommes libres. En 1198, Innocent III approuva et confirma, à la demande des fondateurs, Jean de Matha et Félix de Valois, l'ordre de T. S. Trinité pour le rachat des chrétiens qui étaient tombés au pouvoir des Turcs. Un ordre semblable, celui de N.-D. de la Merci, fut approuvé par Honorius III et ensuite par Grégoire IX, ordre que saint Pierre Nolasque avait fondé avec cette loi sacrée que les religieux qui en feraient partie se livreraient eux-mêmes à l'esclavage à la place des chrétiens captifs, si cela était nécessaire pour les racheter. Grégoire IX assura à la liberté un plus ample rempart, en décrétant qu'il était défendu de vendre à l'Eglise des

point de vue du corps, mais de l'esprit, et bien que la condition des corps soit diverse, néanmoins il n'y a pas d'esclave, pour nous, mais nous les tenons tous pour frères et nous les appelons tels pendant que nous sommes co-serviteurs quant à la religion. » *Div. inst.*, V, XVI.

1. Exemples d'affranchissements rapportés par saint Jérôme, Salvien, etc. Conseils donnés pour affranchir les esclaves par testament. Dépenses faites pour le rachat des captifs. C'est ainsi que peu à peu l'Eglise travaillait à faire cesser la plaie hideuse de l'esclavage.

esclaves, et il ajouta des exhortations aux fidèles pour que, en expiation de leurs fautes, ils offrissent leurs esclaves à Dieu et aux saints. »

5. « *D'autres nombreux bienfaits de l'Eglise* sont également à signaler à ce propos. C'est elle, en effet, qui a constamment défendu, en employant à ce sujet la sévérité de ses peines, les esclaves contre les procédés violents et les pernicieux outrages de leurs maîtres ; à ceux qui étaient opprimés par la violence, elle offrait le refuge de ses temples. Elle ordonna d'admettre les affranchis à rendre témoignage en justice, et elle ne ménagea pas la correction à ceux qui se permettaient, par des artifices condamnables, de réduire en servitude les hommes libres. Elle favorisa d'autant plus la liberté des esclaves qui, de quelque façon que ce fût, se trouvaient lui appartenir selon les temps et les lieux, soit en établissant que tout lien d'esclavage pouvait être brisé par l'évêque en faveur de ceux qui, pendant un certain temps, auraient fourni des preuves louables, soit en permettant facilement à l'évêque de déclarer libres, de son autorité souveraine, ceux qui dépendaient de lui. »

6. *Son action sur les lois civiles.* « Il faut attribuer à l'esprit de miséricorde et au pouvoir de l'Eglise que la sévérité des lois civiles ait été négligée en faveur des esclaves et que les adoucissements introduits à cet effet par saint Grégoire-le-Grand aient été adoptés dans les Codes des nations, comme cela fut fait, grâce surtout à Charlemagne, qui les introduisit dans ses *Capitulaires*, de même qu'ensuite Gratien dans son *Décret.* »

7. *Contre la traite.* A la fin du xv^e^ siècle, l'Eglise veilla à ce que l'esclavage ne vînt pas à s'introduire dans les pays nouvellement découverts de l'Afrique et de l'Amérique. On y eut recours, en effet, pour l'exploitation des richesses et, pour cela, on établit la traite des nègres ; semblable mesure fut prise à l'égard des indiens. Mais, « dès qu'il connut avec certitude cet état de choses, Pie II s'adressa sans retard à l'autorité épiscopale compétente par une lettre dans laquelle il blâma et condamna une aussi

grave iniquité. Peu après Léon X mit en œuvre, autant qu'il put, ses bons offices et son autorité auprès du Portugal et de l'Espagne, pour qu'ils prissent à cœur d'extirper complètement pareil excès non moins contraire à la religion qu'à l'humanité et à la justice. Néanmoins cette calamité jetait de profondes racines, par suite de la résistance de sa cause ignoble, qui était l'inextinguible soif du gain. Alors Paul III, préoccupé dans sa charité paternelle de la condition des esclaves indiens, en vint à la détermination extrême de se prononcer sur cette question publiquement et pour ainsi dire à la face de toutes les nations, par un décret solennel portant que l'on devait reconnaître une triple faculté juste et propre à tous ces naturels, à savoir que chacun d'eux pouvait être maître de sa personne, qu'ils pouvaient vivre en société d'après leurs lois et qu'ils pouvaient acquérir et posséder des biens. Il le confirma plus amplement encore par des lettres au cardinal archevêque de Tolède, en édictant que ceux qui agiraient contre ce décret seraient frappés d'interdit et que le pouvoir de les absoudre était pleinement réservé au Pontife Romain (1). »

8. *Autres actes pontificaux.* « Avec une sollicitude égale et une même constance, d'autres Pontifes, tels que Urbain VIII, Benoît XIV, se montrèrent, successivement, les vaillants défenseurs de la liberté en faveur des indiens et des noirs et de ceux qui n'avaient pas encore reçu la foi chrétienne. Ce fut aussi Pie VII qui, à l'occasion du Congrès tenu à Vienne par les princes confédérés de l'Europe, appela la commune attention, entre autres, sur cette traite des noirs afin qu'elle fût complètement abolie, de même qu'elle était déjà tombée en désuétude dans beaucoup de pays. Grégoire XVI, également, admonesta gravement ceux qui violaient sur ce point les lois et les devoirs de l'humanité ; il renouvela à l'appui les décrets et les peines édictées par le Siège apostolique, et il n'omit rien de ce qui pouvait amener les nations lointaines à imiter en cela la mansuétude des nations européennes pour

1. *Veritas ipsa*, 2 juin 1559.

abhorrer et éviter l'ignominie et la cruauté de l'esclavage (1). »

9. *L'action de Léon XIII.* L'émancipation des esclaves au Brésil, par un acte officiel, ne pouvait que réjouir tous les cœurs. Mais il n'en restait pas moins qu'un commerce aussi actif que barbare continuait à s'emparer des nègres de l'intérieur de l'Afrique pour les vendre sur divers marchés comme une marchandise en cours. Spectacle vraiment scandaleux et trafic particulièrement écœurant, que la religion condamne et que la civilisation doit faire disparaître à tout prix. Léon XIII le flétrit et le dénonce. « Un autre souci nous reste, dit-il, qui nous préoccupe vivement et qui réclame notre sollicitude : c'est que si l'ignoble traite d'êtres humains a réellement cessé sur mer, elle n'est que trop largement pratiquée sur terre et avec trop de barbarie, notamment dans certaines contrées de l'Afrique. » Et il stigmatise cette infamie, marquée par de cruelles expéditions, qui sacrifient un grand nombre de vies humaines, brisent les liens des familles, vendent des esclaves et leur imposent la religion musulmane. « Le nombre des Africains vendus chaque année de la sorte, à l'instar de troupeaux de bêtes, ne s'élève pas à moins de quatre cent mille, dont la moitié environ, après avoir été accablés de coups le long d'un âpre chemin, succombent misérablement, de telle sorte que les voyageurs, combien c'est triste à dire ! en suivent la trace, faite des restes de tant d'ossements. » « Dieu veuille, ajoute-t-il, que tous ceux qui sont en possession du commandement et du pouvoir, ou qui veulent sauvegarder le droit des gens et de l'humanité, ou qui se dévouent sincèrement au progrès de la religion, s'efforcent tous ar-

1. *In supremo apostolatus fastigio,* 3 décembre 1837.

demment, sur nos instances et nos exhortations, de réprimer, d'empêcher et d'abolir cette traite, la plus ignoble et la plus infâme qui se puisse imaginer. »

Voulant donc travailler aussi efficacement que possible à cette croisade anti-esclavagiste, il donna, en 1890, par la lettre *Catholicæ Ecclesiæ*, du 20 novembre, au cardinal Lavigerie, la mission « de parcourir l'Europe pour montrer l'ignominie de ce honteux trafic et persuader aux princes et aux particuliers de secourir cette malheureuse race » des nègres. Le cardinal se mit résolument à l'œuvre. Des congrès anti-esclavagistes furent tenus ; des efforts furent tentés ; Léon XIII a eu soin de les apprécier. Mais il a tenu à ce que de vaillants missionnaires aillent en Afrique soutenir la cause de l'humanité, de la justice et de la religion. Les Pères Blancs sont à la tête de cette campagne d'apostolat. Mais comme des ressources matérielles sont nécessaires, Léon XIII a ordonné que, dans le monde catholique tout entier, une quête soit faite chaque année, dans ce but, au jour de l'Epiphanie, qui rappelle l'entrée des premiers gentils dans l'Eglise. Tel est le dernier acte de la papauté contre ce qui reste encore de l'esclavage ; il ne sera pas moins fécond que les précédents.

C'est ainsi que l'Eglise a contribué à l'émancipation de l'humanité et que l'abolition de l'esclavage reste malgré tout l'une de ses plus pures gloires, l'un de ses titres les moins indéniables à la reconnaissance de tous (1).

1. Voir, à la fin de cette leçon, des citations de Mgr d'Hulst ; cf. Aug. Cochin, *L'abolition de l'esclavage*, Paris, 1861, réponse péremptoire aux détracteurs de l'Eglise ; Paul Allard, *Esclaves chrétiens*, Paris, 1876.

III. Le Prolétariat

S'il est, aujourd'hui, une question particulièrement délicate à trancher, c'est assurément celle des rapports qui doivent exister entre le capital et le travail, les patrons et les ouvriers, tant, de part et d'autre, l'antagonisme, poussé à bout, semble irréductible et suscite de conflits. C'est que la foi et la pratique chrétiennes ont fléchi pour ne laisser en présence et en lutte que des intérêts matériels. « Ce problème, avouait Léon XIII, n'est pas aisé à résoudre, ni exempt de péril. Il est difficile, en effet, de préciser avec justesse les droits et les devoirs qui doivent à la fois commander la richesse et le prolétariat, le capital et le travail. D'autre part, le problème n'est pas sans danger, parce que, trop souvent, des hommes turbulents et astucieux cherchent à en dénaturer le sens et en profitent pour exciter les multitudes et fomenter des troubles. Quoi qu'il en soit, il faut, par des mesures promptes et efficaces, venir en aide aux hommes des classes inférieures, attendu qu'ils sont, pour la plupart, dans une situation d'infortune et de misère imméritées (1). » Ces derniers mots du grand Pontife montrent les sentiments qui l'animaient et la cause qu'il prenait en mains, celle des petits et des humbles, des ouvriers. Il s'agit donc une fois de plus de faire entendre le langage du bon sens, de proclamer les principes de la justice et de l'équité, d'assurer au ferment évangélique de la charité sa toute-puissance de fécondité. Dans ce but il importe d'abord de démontrer l'erreur fondamentale du socialisme et ses désastreuses conséquences, puis de faire valoir la seule solution raisonnable, qui est

1. Encyclique *Rerum novarum*, 15 mai 1891.

celle de la religion et de la morale chrétiennes. Et tel est l'objet magistralement traité par Léon XIII, dans son Encyclique *Rerum novarum*, sur la condition des ouvriers. Nous ne ferons que la citer ou la résumer.

I. Théorie socialiste. — 1. *Sa nature.* « Les *Socialistes*, pour guérir le mal, poussent à la haine jalouse des pauvres contre ceux qui possèdent, et prétendent que toute propriété de biens privés doit être supprimée, que les biens d'un chacun doivent être communs à tous, et que leur administration doit revenir aux municipalités ou à l'Etat. Moyennant cette translation des propriétés et cette égale répartition des richesses et de leurs commodités, ils se flattent de porter un remède efficace aux maux présents. »

2. *Sa fausseté.* « Pareille théorie, loin de mettre fin au conflit, ferait tort à l'ouvrier, si elle était mise en pratique. D'ailleurs, elle est souverainement injuste en ce qu'elle viole les droits légitimes des propriétaires, qu'elle dénature la fonction de l'Etat et tend à bouleverser de fond en comble l'édifice social. » Si cela est vrai, et le pape prouve que c'est vrai, la théorie socialiste est à rejeter.

A. *La théorie socialiste fait tort à l'ouvrier.* « De fait, comme il est facile de le comprendre, la raison intrinsèque du travail entrepris par quiconque exerce un art lucratif, le but immédiat visé par le travailleur, c'est de conquérir un bien qu'il possèdera en propre et comme lui appartenant ; car, s'il met à la disposition d'autrui ses forces et son industrie, ce n'est pas évidemment pour un motif autre, sinon pour obtenir de quoi pourvoir à son entretien et aux besoins de la vie, et il attend de son travail, non seulement les droits au salaire, mais encore un droit strict et rigoureux d'en user comme bon lui semblera. Si donc, en réduisant ses dépenses, il est arrivé à faire quelques épargnes, et si, pour s'en assurer la conservation, il les a par exemple réalisées dans un champ,

il est de toute évidence que ce champ n'est pas autre chose que le salaire transformé : le fonds ainsi acquis sera la propriété de l'artisan, au même titre que la rémunération même de son travail. Mais qui ne voit que c'est précisément en cela que consiste le droit de propriété mobilière et immobilière ? Ainsi cette conversion de la propriété privée en propriété collective, tant préconisée par le socialisme, n'aurait d'autre effet que de rendre la situation des ouvriers plus précaire, en leur retirant la libre disposition de leur salaire et en leur enlevant par le fait même tout espoir et toute possibilité d'agrandir leur patrimoine et d'améliorer leur situation. »

B. *Elle est injuste.* « Chose plus grave encore, le remède proposé est en opposition flagrante avec la justice, car la propriété privée et personnelle est pour l'homme le droit naturel. » Vu la différence essentielle entre l'homme et la bête, « il faut reconnaître à l'homme non seulement la faculté générale d'user des choses extérieures, mais en plus le droit stable et perpétuel de les posséder, tant celles qui se consument par l'usage que celles qui demeurent après nous avoir servi.

« Une considération plus profonde de la nature humaine va faire ressortir mieux encore cette vérité. L'homme embrasse par son intelligence une infinité d'objets et, aux choses présentes, il ajoute et rattache les choses futures ; il est d'ailleurs le maître de ses actions. Aussi, sous la direction de la loi éternelle et sous le gouvernement universel de la Providence divine, est-il en quelque sorte à lui-même et sa loi et sa providence. C'est pourquoi il a le droit de choisir les choses qu'il estime les plus aptes, non seulement à pourvoir au présent, mais encore au futur. D'où il suit qu'il doit avoir sous sa domination, non seulement les produits de la terre, mais encore la terre elle-même qu'il voit appelée à être, par sa fécondité, sa pourvoyeuse de l'avenir. Les nécessités de l'homme ont de perpétuels retours : satisfaites aujourd'hui, elles renaissent demain avec de nouvelles exigences. Il a donc fallu, pour qu'il pût y faire droit en

tout temps, que la nature mît à sa disposition un élément stable et permanent, capable de lui en fournir perpétuellement les moyens. Or, cet élément ne pouvait être que la terre avec ses ressources toujours fécondes.

« *Et qu'on n'en appelle pas à la providence de l'Etat*, car l'Etat est postérieur à l'homme ; et, avant qu'il pût se former, l'homme déjà avait reçu de la nature le droit de vivre et de protéger son existence. Qu'on n'oppose pas non plus à la légitimité de la propriété le fait que *Dieu a donné la terre en jouissance au genre humain tout entier ;* car Dieu ne l'a pas livrée aux hommes pour qu'ils la dominassent confusément tous ensemble. Tel n'est pas le sens de cette vérité. Elle signifie uniquement que Dieu n'a assigné de part à aucun homme en particulier, mais a voulu abandonner la délimitation des propriétés à l'industrie humaine et aux institutions des peuples...

« De tout cela il ressort que *la propriété privée est pleinement conforme à la nature*. La terre, sans doute, fournit à l'homme avec abondance les choses nécessaires à la conservation de sa vie et plus encore à son perfectionnement, mais elle ne le pourrait d'elle-même sans la culture et les soins de l'homme. Or, celui-ci, que fait-il en consumant les ressources de son esprit et les forces de son corps pour se procurer ces biens dans la nature ? Il s'applique pour ainsi dire à lui-même la portion de la nature corporelle qu'il cultive, et y laisse comme une certaine empreinte de sa personne, au point que, en toute justice, ce bien sera possédé dorénavant comme sien et qu'il ne sera licite à personne de violer son droit en n'importe quelle manière. »

« *La force de ces raisonnements* est d'une évidence telle qu'il est permis de s'étonner comment certains tenants d'opinions surannées peuvent encore y contredire, en accordant sans doute à l'homme privé l'usage du sol et les fruits des champs, mais en lui refusant le droit de posséder, en qualité de propriétaire, ce sol où il a bâti, cette portion de terre qu'il a cultivée. Ils ne voient donc pas qu'ils dépouillent par là cet homme du fruit de son labeur ; car, enfin, ce champ remué par la main du cul-

tivateur a changé complètement de nature : il était sauvage, le voilà défriché ; d'infécond, il est devenu fertile ; ce qui l'a rendu meilleur est inhérent au sol et se confond tellement avec lui qu'il serait en grande partie impossible de l'en séparer. Or, la justice tolèrerait-elle qu'un étranger vînt alors s'attribuer cette terre arrosée des sueurs de celui qui l'a cultivée ? De même que l'effet suit la cause, ainsi est-il juste que le fruit du travail soit au travailleur. »

« C'est donc avec raison que l'universalité du genre humain, sans s'émouvoir des opinions contraires d'un petit groupe, reconnaît, en considérant attentivement la nature, que dans ses lois réside le premier fondement de la répartition des biens et des propriétés privées. C'est avec raison que la coutume de tous les siècles a sanctionné une situation si conforme à la nature de l'homme et à la vie calme et paisible des sociétés. De leur côté, les lois civiles, qui tiennent leur valeur, quand elles sont justes, de la loi naturelle, confirment ce même droit et le protègent par la force. Enfin l'autorité des lois divines vient y apposer son sceau, en défendant, sous une peine très grave, jusqu'au désir même du bien d'autrui : « *Tu ne convoiteras pas.* »

Droit de propriété dans la vie domestique. « Ces droits, qui sont innés à chaque homme pris isolément, apparaissent plus rigoureux encore, quand on les considère dans leur relation et leur connexité avec les devoirs de la vie domestique. » La société domestique est, en effet, de droit naturel ; elle est antérieure à toute société civile ; elle a donc des droits et des devoirs indépendants de l'Etat. « Ainsi ce droit de propriété que nous avons, au nom même de la nature, revendiqué pour l'individu, il le faut maintenant transférer à l'homme constitué chef de famille. Ce n'est pas assez : en passant dans la société domestique, ce droit y acquiert d'autant plus de force que la personne humaine y reçoit plus d'extension.

« La nature impose au père de famille le devoir sacré de nourrir et d'entretenir ses enfants. Elle va plus loin : comme les enfants reflètent la physionomie de leur père et sont une sorte de prolongation de sa personne, la na-

ture lui inspire de se préoccuper de leur avenir et de leur créer un patrimoine, qui les aide à se défendre, dans la périlleuse traversée de la vie, contre toutes les surprises de la mauvaise fortune. Mais, ce patrimoine, pourra-t-il le leur créer sans l'acquisition et la possession de biens permanents et productifs qu'il puisse leur transmettre par voie d'héritage ?

« Aussi bien que la société civile, la famille est une société proprement dite, avec son autorité et son gouvernement propre, l'autorité et le gouvernement paternel. C'est pourquoi, toujours sans doute dans la sphère que lui détermine sa fin immédiate, elle jouit, pour le choix et l'usage de tout ce qu'exigent sa conservation et l'exercice d'une juste indépendance, de droits au moins égaux à ceux de la société civile ; au moins égaux, car la société domestique a sur la société civile une priorité logique et une priorité réelle auxquelles participent nécessairement ces droits et ces devoirs. Que si les individus, si les familles, entrant dans la société civile, y trouvaient, au lieu d'un soutien, un obstacle, au lieu d'une perfection, une diminution de leurs droits, la société serait bientôt plus à fuir qu'à rechercher. »

C. *Elle dénature les fonctions de l'Etat.* « Vouloir donc que le pouvoir civil envahisse arbitrairement jusqu'au sanctuaire de la famille, c'est une erreur grave et funeste. Assurément, s'il existe quelque part une famille qui se trouve dans une situation désespérée et qui fasse de vains efforts pour en sortir, il est juste que, dans de telles extrémités, le pouvoir public vienne à son secours, car chaque famille est un membre de la société. De même, s'il existe quelque part un foyer domestique qui soit le théâtre de graves violations de droits mutuels, que le pouvoir y rende son droit à chacun. Ce n'est point là usurper sur les attributions des citoyens, c'est affermir leurs droits, les protéger, les défendre comme il conviendra. Là, toutefois, doit s'arrêter l'action de ceux qui président à la chose publique ; la nature leur interdit de dépasser ces limites. L'autorité paternelle ne saurait être abolie ni absorbée par l'Etat, car elle a sa source là où la vie humaine

prend la sienne. Les fils sont quelque chose de leur père; ils sont en quelque sorte une extension de sa personne ; et, pour parler avec justesse, ce n'est pas immédiatement par eux-mêmes qu'ils s'agrègent et s'incorporent à la société civile, mais par l'intermédiaire de la société domestique dans laquelle ils sont nés. « De ce que les fils (1) sont naturellement quelque chose de leur père, ils doivent vivre sous la tutelle des parents jusqu'à ce qu'ils aient acquis l'usage du libre arbitre. » Ainsi, en substituant à la providence paternelle la providence de l'Etat, les socialistes vont contre la justice naturelle et brisent les liens de la famille. »

D. *Conséquences funestes*. « Mais, en dehors de l'injustice de leur système, on n'en voit que trop les funestes conséquences : la perturbation de tous les rangs de la société, une odieuse et insupportable servitude pour tous les citoyens, la porte ouverte à toutes les jalousies, à tous les mécontentements, à toutes les discordes ; le talent et l'habileté privés de leurs stimulants, et, comme conséquence nécessaire, les richesses taries dans leur source ; enfin, à la place de cette égalité tant rêvée, l'égalité dans le dénuement, dans l'indigence et la misère.

« On comprend dès lors que la *théorie socialiste de la propriété collective est absolument à répudier*, comme préjudiciable à ceux-là même qu'on veut secourir, contraire aux droits naturels des individus, comme dénaturant les fonctions de l'Etat et troublant la tranquillité publique. »

II. Solution chrétienne. 1. *La solution n'est que dans l'Eglise*. La question sociale, comme on se plaît souvent à l'appeler, requiert les efforts convergents des pouvoirs publics, des capitalistes et des prolétaires ; chacun doit y mettre du sien. Mais leur action commune est fatalement vouée à l'impuissance en dehors des principes religieux, dont l'Eglise a la garde et requiert l'application. « C'est l'Eglise, en effet, qui puise dans l'Evangile des doctrines capa-

1. *Sum. theol.*, II^a II^ae, Q. x, a. 12.

bles, soit de mettre fin au conflit, soit au moins de l'adoucir, en lui enlevant tout ce qu'il a d'âpreté et d'aigreur. » Le premier principe à mettre en avant, c'est que l'homme doit prendre en patience sa condition ; car l'inégalité est d'ordre naturel, et la peine attachée au travail est la conséquence du péché qui ne disparaîtra pas d'ici bas.

2. *Erreur sur l'antagonisme des classes.* « L'erreur capitale, dans la question présente, c'est de croire que les deux classes sont ennemies nées l'une de l'autre, comme si la nature avait armé les riches et les pauvres pour qu'ils se combattent mutuellement dans un duel obstiné. C'est là une aberration telle qu'il faut placer la vérité dans une doctrine contrairement opposée. Car, de même que, dans le corps humain, les membres, malgré leur diversité, s'adaptent merveilleusement l'un à l'autre, de façon à former un tout exactement proportionné et qu'on pourrait appeler symétrique, ainsi, dans la société, les deux classes sont destinées par la nature à s'unir harmonieusement et à se tenir mutuellement dans un parfait équilibre. Elles ont un impérieux besoin l'une de l'autre ; il ne peut y avoir de capital sans travail, ni de travail sans capital. La concorde engendre l'ordre et la beauté ; au contraire, d'un conflit perpétuel il ne peut résulter que la confusion des luttes sauvages. Or, pour dirimer ce conflit et couper le mal dans sa racine, les institutions chrétiennes possèdent une vertu admirable et multiple. »

3. *A chaque classe ses devoirs.* Il faut rappeler aux deux classes leurs devoirs mutuels et, avant tous les autres, ceux qui dérivent de la justice. — « Parmi ces devoirs, voici ceux qui regardent *le pauvre et l'ouvrier* : il doit fournir intégralement et fidèlement tout le travail auquel il s'est engagé par contrat libre et conforme à l'équité ; il ne doit point léser son patron, ni dans ses biens, ni dans sa personne ; ses revendications mêmes doivent être exemptes de violences et ne jamais revêtir la forme de sédition : il doit fuir les hommes pervers qui, dans des discours artificieux, lui suggèrent des espérances exa-

gérées et lui font de grandes promesses qui n'aboutissent qu'à de stériles regrets et à la ruine des fortunes. — Quant *aux riches et aux patrons*, ils ne doivent pas traiter l'ouvrier en esclave ; il est juste qu'ils respectent en lui la dignité de l'homme relevée encore par celle du chrétien. Le travail du corps, au témoignage de la raison et de la philosophie chrétienne, loin d'être un sujet de honte, fait honneur à l'homme parce qu'il lui fournit un noble moyen de sustenter sa vie. Ce qui est honteux et inhumain, c'est d'user de l'homme comme d'un vil instrument de lucre, de ne l'estimer qu'en proportion de la vigueur de ses bras. Le christianisme, en outre, prescrit qu'il soit tenu compte des intérêts spirituels de l'ouvrier et du bien de son âme. Aux maîtres, il revient de veiller qu'il y soit donné pleine satisfaction ; que l'ouvrier ne soit point livré à la séduction et aux sollicitations corruptrices ; que rien ne vienne affaiblir en lui l'esprit de famille ni les habitudes d'économie. Défense encore aux maîtres d'imposer à leurs subordonnés un travail au-dessus de leurs forces ou en désaccord avec leur âge ou leur sexe.

« Mais, parmi les devoirs principaux du patron, il faut mettre au premier rang celui de donner à chacun le *salaire* qui lui convient. Assurément, pour fixer la juste mesure du salaire, il y a de nombreux points de vue à considérer ; mais, d'une manière générale, que le riche et le patron se souviennent qu'exploiter la pauvreté et la misère et spéculer sur l'indigence sont choses que réprouvent également les lois divines et humaines. Ce serait un crime à crier vengeance au ciel de frustrer quelqu'un du prix de ses labeurs. « *Voici qu'il crie contre vous, le salaire dont vous avez frustré les ouvriers qui ont fauché vos champs, et les cris des moissonneurs sont parvenus aux oreilles du Seigneur des armées* (1). »

« Enfin les riches doivent s'interdire religieusement tout acte violent, toute fraude, toute manœuvre contraire qui serait de nature à porter atteinte à l'épargne du pau-

1. *Jac.*, v, 4.

vre, et cela d'autant plus que celui-ci est moins apte à se défendre et que son avoir, pour être de minime importance, revêt un caractère plus sacré. »

4. *But encore plus élevé de l'Eglise.* Il est évident que la fidèle observation des devoirs signalés suffirait pour faire cesser tout antagonisme et en supprimer les causes ; mais l'Eglise vise plus haut, car elle ambitionne de resserrer l'union des deux classes par les liens d'une véritable amitié. Et pour cela elle engage les hommes à considérer la vie terrestre pour ce qu'elle est, c'est-à-dire une épreuve passagère, et les biens d'ici bas pour des moyens d'acquérir la vie éternelle.

L'emploi de la richesse, voilà ce qui importe ; car les afflictions, qui forment presque toute la trame de la vie mortelle, ne sont que des stimulants de la vertu et des sources de mérite ; personne n'y échappe, pas même les riches. Et ceux-ci doivent se rappeler que leur richesse n'est d'aucune utilité pour la vie éternelle, mais plutôt un obstacle, qu'elle a été l'objet de menaces inusitées de la part de Jésus-Christ et qu'ils devront rendre à Dieu, leur juge, un compte rigoureux de l'usage qu'ils en auront fait.

« Nul assurément n'est tenu de soulager le prochain en prenant sur son nécessaire ou sur celui de sa famille, ni même de rien retrancher de ce que les convenances ou la bienséance imposent à sa personne ; nul, en effet, ne doit vivre contrairement aux convenances (1). Mais, dès qu'on a suffisamment donné à la nécessité et au décorum, c'est un devoir de verser le superflu dans le sein des pauvres (2). C'est un devoir, non pas de stricte justice, sauf les cas d'extrême nécessité, mais de charité chrétienne ; un devoir, par conséquent, dont on ne peut poursuivre l'accomplissement par les voies de la justice humaine... Voici le résumé de cette doctrine : quiconque a reçu de la divine Bonté une grande abondance soit des biens externes et du corps, soit des biens de l'âme, les a reçus dans le but de les faire servir à son propre perfectionnement,

1. *Sum. Theol.*, II^{a} II^{ae}, Q. XXXII, a. 6. — 2. *Luc.*, XI, 41.

et, tout ensemble, comme ministre de la Providence, au soulagement des autres. »

« *Quant aux déshérités de la fortune*, ils apprennent de l'Eglise que, selon le jugement de Dieu lui-même, la pauvreté n'est pas un opprobre et qu'il ne faut pas rougir de devoir gagner son pain à la sueur de son front. » C'est l'exemple donné par Jésus-Christ, pauvre et artisan. La vraie dignité de l'homme est dans sa valeur morale et sa vertu, seul patrimoine qui soit à la portée de tous, des pauvres comme des riches.

Telle est la doctrine qui est à même de rendre le riche moins orgueilleux et plus condescendant, le pauvre moins découragé et plus résigné, et de les amener à se donner la main et à s'unir par l'amitié ; car ils sont fils du même Père, rachetés par le même Christ et appelés au même bonheur. C'est l'enseignement de l'Eglise, l'objet de ses pressantes exhortations. Si donc la société doit être guérie, elle ne le sera que par le retour à la vie et aux institutions du christianisme. Mais, pour réussir, il faut le concours de tous, et d'abord celui de l'Etat.

5. *Devoirs de l'Etat à l'égard de la classe ouvrière.* « Ce qu'on demande d'abord aux gouvernants, c'est un concours d'ordre général, qui consiste dans l'économie tout entière des lois et des institutions ; ils doivent faire en sorte que, de l'organisation même et du gouvernement de la société, découle spontanément et sans efforts la prospérité tant publique que privée. Tel est, en effet, l'office de la prudence civile et le devoir propre de ceux qui gouvernent. Or, ce qui fait une nation prospère, c'est la probité des mœurs, des familles fondées sur des bases d'ordre et de moralité, la pratique de la religion et le respect de la justice, une composition modérée et une répartition équitable des charges publiques, le progrès de l'industrie et du commerce, une agriculture florissante, toutes choses qu'on ne peut porter plus haut sans faire monter d'autant la vie et le bonheur des citoyens. De même donc que, par tous ces moyens, l'Etat peut se rendre utile aux autres classes, de même il peut grandement améliorer le sort de la classe ouvrière ; et cela dans toute la rigueur de

son droit et sans avoir à redouter le reproche d'ingérence ; car, en vertu même de son office, l'Etat doit servir l'intérêt commun. » Les pauvres et les petits font partie de la société, au même titre que les riches et les grands. « Comme donc il serait déraisonnable de pourvoir à une classe de citoyens et d'en négliger une autre, il devient évident que l'autorité publique doit aussi prendre les mesures voulues pour sauvegarder le salut et les intérêts de la classe ouvrière. Si elle y manque, elle viole la stricte justice, qui veut qu'à chacun soit rendu ce qui lui est dû. »

L'Etat doit favoriser et sauvegarder les intérêts matériels de la classe ouvrière. Dans toute société, en effet, il y a des inégalités de conditions, donc des inégalités d'apports contributifs à la masse des biens communs. « Or, tous ces biens, c'est le travail de l'ouvrier, travail des champs ou de l'usine, qui en est surtout la source féconde et nécessaire. Bien plus, dans cet ordre de choses, le travail a une telle fécondité et une telle efficacité, que l'on peut affirmer sans crainte de se tromper qu'il est la source unique d'où procède la richesse des nations. L'équité demande donc que l'Etat se préoccupe des travailleurs et fasse en sorte que de tous les biens qu'ils procurent à la société, il leur en revienne une part convenable, comme l'habitation et le vêtement, et qu'ils puissent vivre au prix de moins de peines et de privations. D'où il suit que l'Etat doit favoriser tout ce qui, de près ou de loin, paraît de nature à améliorer leur sort. »

Il doit aussi favoriser et sauvegarder ses intérêts moraux et religieux. « Il est dans l'ordre que ni l'individu ni la famille ne soient absorbés par l'Etat ; il est juste que l'un et l'autre aient la faculté d'agir avec liberté aussi longtemps que cela n'atteint pas le bien général et ne fait injure à personne... Il importe au salut public et privé que l'ordre et la paix règnent partout ; que toute l'économie de la vie domestique soit réglée d'après les commandements de Dieu et les principes de la loi naturelle ; que la religion soit honorée et observée ; que l'on voie fleurir les mœurs privées et publiques ; que la justice soit

religieusement gardée et que jamais une classe ne puisse opprimer l'autre impunément ; qu'il croisse de robustes générations, capables d'être le soutien et, s'il le faut, le rempart de la patrie. C'est pourquoi, s'il arrive que les ouvriers, abandonnant le travail ou le suspendant par les grèves, menacent la tranquillité publique ; que les liens naturels de la famille se relâchent parmi les travailleurs ; qu'on foule aux pieds la religion des ouvriers, en ne leur facilitant pas l'accomplissement de leurs devoirs envers Dieu ; que la promiscuité des sexes ou d'autres excitations au vice constituent dans les usines un péril pour la moralité ; que les patrons écrasent les travailleurs sous le poids de fardeaux iniques, ou déshonorent en eux la personne humaine par des conditions indignes et dégradantes ; qu'ils attentent à leur santé par un travail excessif et hors de proportion avec leur âge et leur sexe : dans tous ces cas, il faut absolument appliquer, dans de certaines limites, la force et l'autorité des lois ; les limites seront déterminées par la fin même qui appelle le secours des lois, c'est-à-dire que celles-ci ne doivent pas s'avancer ni rien entreprendre au-delà de ce qui est nécessaire pour réprimer les abus et écarter les dangers.

« *Les droits*, où qu'ils se trouvent, *doivent être religieusement respectés*, et l'Etat doit les assurer à tous les citoyens, en prévenant ou en vengeant leur violation. Toutefois, dans la protection des droits privés, il doit se préoccuper d'une manière spéciale des faibles et des indigents... La classe indigente, sans richesse pour la mettre à couvert des injustices, compte surtout sur la protection de l'Etat. Que l'Etat se fasse donc, à un titre tout particulier, la providence des travailleurs qui appartiennent à la classe pauvre en général. »

6. *Autres devoirs de l'Etat.* L'Etat doit encore *protéger les propriétés privées*, en face des revendications menaçantes, sous la menée de quelques agitateurs : c'est un devoir de stricte justice. — Il doit *porter remède aux chômages et aux grèves*. « Car ces chômages, non seulement tournent au détriment des patrons et des ouvriers eux-mêmes, mais ils entravent le commerce et nuisent aux

intérêts généraux de la société, et comme ils dégénèrent facilement en violences et en tumultes, la tranquillité publique s'en trouve souvent compromise. Mais, ici, il est plus efficace et plus salutaire que l'autorité des lois prévienne le mal et l'empêche de se produire, en écartant avec sagesse les causes qui paraissent de nature à exciter des conflits entre ouvriers et patrons. » — Il doit *sauvegarder les intérêts de l'âme des ouvriers*, car l'âme prime le corps ; elle est l'image de Dieu et constitue la dignité de l'homme. « Cette dignité, que Dieu lui-même traite avec un grand respect, il n'est permis à personne de la violer impunément, ni d'entraver la marche de l'homme vers cette perfection qui répond à la vie éternelle et céleste. Bien plus, il n'est même pas loisible à l'homme, sous ce rapport, de déroger spontanément à la dignité de sa nature, ou de vouloir l'asservissement de son âme, car il ne s'agit pas de droits dont il ait la libre disposition, mais de devoirs envers Dieu qu'il doit religieusement remplir. C'est de là que découle la *nécessité du repos* et de la *cessation du travail* aux jours du Seigneur. Qu'on n'entende pas toutefois par ce repos une plus large part faite à une stérile oisiveté, ou encore moins, comme un grand nombre le souhaitent, ce chômage fondateur des vices et dissipateur des salaires, mais *un repos sanctifié par la religion.* »

7. *Contre l'exploitation de l'ouvrier.* « Pour ce qui est des intérêts physiques et corporels, l'autorité publique doit tout d'abord les sauvegarder en arrachant les malheureux ouvriers des mains de ces spéculateurs qui, ne faisant point de différence entre un homme et une machine, abusent sans mesure de leurs personnes pour satisfaire d'insatiables cupidités. Exiger une somme de travail qui, en émoussant toutes les facultés de l'âme, écrase le corps et consume les forces jusqu'à l'épuisement, c'est une conduite que ne peuvent tolérer ni la justice ni l'humanité. L'activité de l'homme, bornée comme sa nature, a des limites qu'elle ne peut franchir. Elle s'accroît sans doute par l'exercice et l'habitude, mais à la condition qu'on lui donne des relâches et des interval-

les de repos. Ainsi le nombre d'heures d'une journée de travail ne doit-il pas excéder la mesure des forces des travailleurs, et les intervalles de repos devront-ils être proportionnés à la nature du travail et à la santé de l'ouvrier, et réglés d'après les circonstances des temps et des lieux. »

« Ce que peut réaliser un homme valide et dans la force de l'âge, il ne serait pas équitable de le demander à une *femme* ou à un *enfant*. L'enfance, en particulier, ne doit entrer à l'usine qu'après que l'âge aura suffisamment développé en elle ses forces physiques, intellectuelles et morales ; sinon, comme une herbe encore tendre, elle se verra flétrir par un travail trop précoce, et il en sera fait de son éducation. De même, il est des travaux moins adaptés à la femme que la nature destine plutôt aux ouvrages domestiques...

« Le droit au repos de chaque jour ainsi que la cessation du travail le jour du Seigneur doivent être la condition expresse ou tacite de tout contrat passé entre patrons et ouvriers. Là où cette condition n'entrerait pas, le contrat ne serait pas honnête, car nul ne peut exiger ou promettre la violation des devoirs de l'homme envers Dieu et envers lui-même. »

8. *La fixation du salaire*. « Le salaire, ainsi raisonne-t-on, une fois librement consenti de part et d'autre, le patron, en le payant, a rempli tous ses engagements et n'est plus tenu à rien. Alors seulement la justice se trouverait lésée, si lui refusait de tout solder, ou l'ouvrier d'achever tout son travail et de satisfaire à ses engagements, auxquels cas, à l'exclusion de toute autre, le pouvoir public aurait à intervenir pour protéger le droit d'un chacun. — Pareil raisonnement ne trouvera pas de juge équitable qui consente à y adhérer sans réserve, car il n'embrasse pas tous les côtés de la question, et il en omet un de fort sérieux. Travailler, c'est exercer son activité dans le but de se procurer ce qui est requis pour les divers besoins de la vie, mais surtout pour l'entretien de la vie elle-même. « *Tu mangeras ton pain à la sueur de ton*

front (1). » C'est pourquoi le travail a reçu de la nature comme une double empreinte : il est *personnel*, parce que la force active est inhérente à la personne et qu'elle est la propriété de celui qui l'exerce et qui l'a reçue pour son utilité ; il est *nécessaire*, parce que l'homme a besoin du fruit de son travail pour conserver son existence, et qu'il doit la conserver pour obéir aux ordres irréfragables de la nature. Or, si l'on ne regarde le travail que par le côté où il est personnel, nul doute qu'il ne soit au pouvoir de l'ouvrier de restreindre à son gré le taux du salaire ; la même volonté qui donne le travail peut se contenter d'une faible rémunération ou même n'en exiger aucune. Mais il en va tout autrement si, au caractère de *personnalité*, on joint celui de *nécessité*, dont la pensée peut bien faire abstraction, mais qui n'en est pas séparable, en réalité. Et, en effet, conserver l'existence est un devoir imposé à tous les hommes, et auquel ils ne peuvent se soustraire sans crime. De ce devoir découle nécessairement le droit de se procurer les choses nécessaires à la subsistance, et que le pauvre ne se procure que moyennant le salaire de son travail. Que le patron et l'ouvrier fassent donc tant et de telles conventions qu'il leur plaira, qu'ils tombent d'accord notamment sur le chiffre du salaire, au dessus de leur libre volonté il est une loi de justice naturelle plus élevée et plus ancienne, à savoir que le salaire ne doit pas être insuffisant à faire subsister l'ouvrier sobre et honnête. Que si, contraint par la nécessité ou poussé par la crainte d'un mal plus grand, il accepte des conditions dures que, d'ailleurs, il ne lui était pas possible de refuser, parce qu'elles lui sont imposées par le patron ou par celui qui fait l'offre du travail, c'est là subir une violence contre laquelle la justice proteste. »

9. *A l'ouvrier de se constituer, par l'épargne, une propriété privée.* « L'ouvrier qui percevra un salaire assez fort pour parer aisément à ses besoins et à ceux de sa famille suivra, s'il est sage, le conseil que semble lui donner la nature elle-même ; il s'appliquera à être parcimo-

1. *Gen.*, III, 19.

nieux et fera en sorte, par de *prudentes épargnes*, de se ménager un petit superflu, qui lui permette de parvenir, un jour, à l'acquisition d'un modeste patrimoine. »

La solution vraiment efficace est dans le principe fondamental de l'inviolabilité de la *propriété privée*. Aux lois donc de favoriser l'esprit de propriété, de le réveiller et de le développer, de stimuler « l'industrieuse activité du peuple par la perspective d'une participation à la propriété du sol. — En outre, la terre produira toute chose en plus grande abondance. Car l'homme est ainsi fait que la pensée de travailler sur un fonds qui est à lui redouble son ardeur et son application. Il en vient même jusqu'à mettre tout son cœur dans une terre qu'il a cultivée lui-même, qui lui promet, à lui et aux siens, non seulement le strict nécessaire, mais encore une certaine aisance. Et nul qui ne voie sans peine les heureux effets de ce redoublement d'activité sur la fécondité de la terre et sur la richesse des nations. — Un autre avantage sera l'arrêt dans le mouvement d'émigration. »

« Mais une condition indispensable pour que tous ces avantages deviennent des réalités, c'est que la propriété privée ne soit pas épuisée par un excès de charges et d'impôts. Ce n'est pas des lois humaines, mais de la nature, qu'émane le droit de propriété individuelle ; l'autorité publique ne peut donc l'abolir ; tout ce qu'elle peut, c'est en tempérer l'usage et le concilier avec le bien commun. C'est pourquoi elle agit contre la justice et l'humanité, quand, sous le nom d'impôts, elle grève outre mesure les biens des particuliers. »

10. *Aux maîtres et aux ouvriers d'aider à la solution* par toutes les œuvres propres à soulager efficacement l'indigence et à opérer un rapprochement entre les deux classes : *sociétés de secours mutuels*, en vue de secourir les ouvriers ainsi que leurs veuves et leurs orphelins, en cas de mort, d'accidents ou d'infirmités ; *patronages*, pour exercer une action bienfaisante sur les enfants des deux sexes, les adolescents et les hommes faits ; par dessus tout *corporations*, soit entre ouvriers, soit entre patrons et ouvriers, en les adaptant aux conditions nouvelles.

Car les *associations* ou *corporations* sont plus opportunes que jamais. « Le droit à l'existence leur a été octroyé par la nature elle-même, et la société civile a été instituée pour protéger le droit naturel, non pour l'anéantir. » L'Etat n'a pas le droit de les interdire, mais « il y a des conjonctures qui autorisent les lois à s'opposer à la formation de quelque société de ce genre. Si une société, en vertu même de ses statuts organiques, poursuivait une fin en opposition flagrante avec la probité, avec la justice, avec la sécurité de l'Etat, les pouvoirs publics auraient le droit d'en empêcher la formation et, si elle était formée, de la dissoudre. Mais encore faut-il qu'en tout cela ils n'agissent qu'avec une très grande circonspection pour éviter d'empiéter sur les droits des citoyens, et de statuer, sous couleur d'utilité publique, quelque chose qui serait désavouée par la raison. Car une loi ne mérite obéissance qu'autant qu'elle est conforme à la droite raison et à la loi éternelle de Dieu (1) ».

1. *Sum. theol.*, Ia IIae, Q. XIII, a, 3. Léon XIII profite de l'occasion pour plaider la cause des Confréries, des Congrégations, des Ordres religieux. « Considérées simplement par la raison, dit-il, ces sociétés apparaissent comme fondées dans un but honnête, et conséquemment comme établies sur le droit naturel. Du côté où elles touchent à la religion, elles ne relèvent que de l'Eglise. Les pouvoirs publics ne peuvent donc légitimement s'arroger sur elles aucun droit, ni s'en attribuer l'administration ; leur office plutôt est de les respecter, de les protéger et, s'il en est besoin, de les défendre. Or, c'est justement tout l'opposé que nous avons été condamné à voir, surtout en ces derniers temps. Dans beaucoup de pays, l'Etat a porté la main sur ces sociétés et a accumulé à leur égard injustice sur injustice : assujetissement aux lois civiles, privation du droit légitime de personne morale, spoliation des biens (et depuis, dissolution). Sur ces biens, l'Eglise avait pourtant ses droits ; chacun des membres avait les siens ; les donateurs qui leur avaient fixé une destination, ceux enfin qui en retiraient des secours et du soulagement avaient les leurs. Aussi ne pouvons-nous nous empêcher de déplorer amèrement des spoliations si iniques et si funestes ; d'autant plus qu'on frappe de proscription les sociétés catholiques dans le temps même où l'on affirme la légalité des sociétés

« A ces corporations, il faut évidemment, pour qu'il y ait unité d'action et accord des volontés, *une organisation et une discipline sage et prudente*. Si donc, comme il est certain, les citoyens sont libres de s'associer, ils doivent l'être également de se donner les statuts et règlements qui leur paraissent les plus appropriés au but qu'ils poursuivent... On doit prendre pour règle universelle et constante d'organiser et gouverner les corporations de façon qu'elles fournissent à chacun de leurs membres les moyens propres à lui faire atteindre, par la voie la plus commode et la plus courte, le but qu'il se propose, et qui consiste dans l'accroissement le plus grand possible des biens du corps, de l'esprit, de la fortune. Mais il est évident qu'il faut viser avant tout à l'objet principal, qui est le perfectionnement moral et religieux ; c'est surtout cette fin qui doit régler toute l'économie de ces sociétés ; autrement elles dégénèreraient bien vite et tomberaient, ou peu s'en faut, au rang des sociétés où la religion ne tient aucune place... Ainsi donc, après avoir pris Dieu comme point de départ, qu'on donne une large place à l'instruction religieuse, afin que tous connaissent leur devoir envers lui ; qu'on les prémunisse avec une sollicitude particulière contre les opinions erronées et toutes les variétés du vice ; qu'on porte l'ouvrier au culte de Dieu, qu'on excite en lui l'esprit de piété, qu'on le rende surtout fidèle à l'observation des dimanches et des jours de fête. Qu'il apprenne à respecter et à aimer l'Eglise, à obtempérer à ses préceptes, à fréquenter ses sacrements.»

11. *La solution chrétienne*. « Le sort de la classe ouvrière, telle est la question qui s'agite aujourd'hui ; elle sera résolue par la raison ou sans elle, et il ne peut être indifférent aux nations qu'elle soit résolue par l'une ou l'autre voie. Or, les ouvriers chrétiens la résoudront facilement par la raison, si, unis en sociétés et conduits par une direction prudente, ils entrent dans la voie où leurs

privées, et que ce que l'on refuse à des hommes paisibles et qui n'ont en vue que l'utilité publique, on l'accorde, et très largement, à des hommes qui roulent dans leur esprit des des desseins funestes tout à la fois à la religion et à l'Etat. »

pères et leurs ancêtres trouvèrent leur salut et celui des peuples. Quelle que soit, dans les hommes, la force des préjugés et des passions, si une volonté perverse n'a pas entièrement étouffé le sentiment du juste et de l'honnête, il faudra que tôt ou tard la bienveillance publique se tourne vers ces ouvriers, qu'on aura vus actifs et modestes, mettant l'équité avant le gain et préférant à tout la religion du devoir. — Il résultera de là cet autre avantage, que l'espoir et de grandes facilités de salut seront offerts à ces ouvriers qui vivent dans le mépris de la foi chrétienne ou dans des habitudes qu'elle réprouve. Ils comprennent, d'ordinaire, ces ouvriers, qu'ils ont été le jouet d'espérances trompeuses et d'apparences mensongères. Car ils sentent, par les traitements inhumains qu'ils reçoivent de leurs maîtres, qu'ils n'en sont guère estimés qu'au poids de l'or produit par leur travail. Quant aux sociétés qui les ont circonvenus, ils voient bien que, à la place de la charité et de l'amour, ils n'y trouvent que les discordes intestines, ces compagnes inséparables de la pauvreté insolente et incrédule. L'âme brisée, le corps exténué, combien qui voudraient secouer un joug si humiliant ! mais, soit respect humain, soit crainte de l'indigence, ils ne l'osent pas. Eh bien, à tous ces ouvriers, les sociétés catholiques peuvent être d'une merveilleuse utilité, si, hésitants, elles les invitent à venir chercher dans leur sein un remède à tous leurs maux, si, repentants, elles les accueillent avec empressement et leur assurent sauvegarde et protection. »

12. *Conclusion.* « Vous voyez, dit en terminant Léon XIII, par quels moyens cette crise si difficile demande a être traitée et résolue... Que les gouvernants fassent usage de l'autorité protectrice des lois et des institutions ; que les riches et les maîtres se rappellent leurs devoirs ; que les ouvriers, dont le sort est en jeu, poursuivent leurs intérêts par des voies légitimes ; et puisque la religion seule est capable de détruire le mal dans sa racine, que tous se rappellent que la première condition à réaliser, c'est la restauration des mœurs chrétiennes, sans lesquelles même les moyens suggérés par la prudence hu-

maine comme les plus efficaces seront peu aptes à produire de salutaires résultats.

« Quant à l'Eglise, son action ne fera jamais défaut en aucune manière et sera d'autant plus féconde qu'elle aura pu se développer avec plus de liberté (1). »

III. L'action sociale chrétienne. — 1. *Attitude des catholiques.* En face des menées des socialistes et sous l'impulsion des directions pontificales, les catholiques sont entrés en jeu, dans le but de barrer le passage au socialisme menaçant et d'apporter, dans la question sociale, l'action salutaire de l'Evangile. Et c'est ainsi qu'il a été parlé de *socialisme chrétien*, titre assez équivoque et bientôt tombé en désuétude pour céder la place à celui *d'action chrétienne populaire*, ou de *démocratie chrétienne*, ou de *chrétiens sociaux*. Le titre de *chrétiens sociaux* n'a guère soulevé de difficultés ; mais il n'en a pas été de même de celui de *démocratie chrétienne*. Ce n'est pas cependant que l'on pût ignorer ce qu'il fallait entendre par là. Léon XIII s'en était déjà expliqué, le 8 octobre 1898, dans la réponse qu'il fit à l'adresse de M. Harmel (2). Mais, dans l'ardeur de la lutte, il y eut des écarts de langage et des excès de plume ; l'expression de *démocratie chrétienne* parut à plusieurs revêtir un sens équivoque et dangereux.

1. Encyclique *Rerum novarum*, 16 mai 1891. — 2. « Si la démocratie s'inspire aux enseignements de la raison éclairée par la foi ; si, se tenant en garde contre de fallacieuses et subversives théories, elle accepte avec une religieuse résignation et comme un fait nécessaire la diversité des classes et des conditions ; si, dans la recherche des solutions possibles aux multiples problèmes sociaux, qui surgissent journellement, elle ne perd pas un instant de vue les règles de cette charité surhumaine que Jésus-Christ déclare être la note caractéristique des siens ; si, en un mot, la démocratie veut être chrétienne, elle donnera à votre patrie un avenir de paix, de prospérité, de bonheur. »

Beaucoup d'honnêtes gens, remarquait Léon XIII, « se défient de cette dénomination pour plus d'un motif. Ils craignent que ce mot ne déguise mal le gouvernement populaire ou ne marque en sa faveur une préférence sur les autres formes de gouvernement. Ils craignent que la vertu de la religion chrétienne ne semble comme restreinte aux intérêts du peuple, les autres classes de la société étant, en quelque sorte, laissées de côté. Ils craignent enfin que, sous ce nom trompeur, ne se cache quelque dessein de décrier toute espèce de pouvoir légitime, soit civil, soit sacré (1). » De là des discussions sans nombre et parfois fort vives, qui déterminèrent le pape à intervenir pour faire cesser toute controverse fâcheuse et autoriser l'emploi d'une telle expression, à la condition de la bien entendre.

2. *Ce qu'il faut entendre par démocratie chrétienne.* Par opposition à la *démocratie sociale*, qui ne se préoccupe que d'intérêts matériels et place le bonheur de l'homme dans la poursuite et la jouissance de ces biens, en préconisant la substitution de la propriété collective à la propriété privée, « *la démocratie chrétienne*, par le seul fait qu'elle se dit chrétienne, doit s'appuyer sur les principes de la foi divine comme sur sa propre base. Elle doit pourvoir aux intérêts des petits, sans cesser de conduire à la perfection qui leur convient les âmes créées pour les biens éternels. Pour elle, il ne doit y avoir rien de plus sacré que la justice ; il lui faut garder à l'abri de toute atteinte le droit de propriété et de possession, maintenir la distinction des classes qui, sans contredit, est le propre d'un Etat bien constitué ; enfin, il faut qu'elle accepte de donner à la communauté humaine une forme et un caractère

1. Encyclique *Graves de communi*, 18 janvier 1901.

en harmonie avec ceux qu'a établis le Dieu créateur (1). »

« Mais *il serait condamnable de détourner à un sens politique* ce terme de démocratie chrétienne. Sans doute, la démocratie, d'après l'étymologie même du mot et l'usage qu'en ont fait les philosophes, indique le régime populaire ; mais, dans les circonstances actuelles, il ne faut l'employer qu'en lui ôtant tout sens politique, et en ne lui attachant aucune autre signification que celle d'une bienfaisante action chrétienne parmi le peuple (2). » Elle consiste dès lors à travailler au bien des prolétaires, mais sans jamais tendre à préférer un régime civil à un autre ou à faciliter son introduction, sans négliger les classes supérieures, et en obéissant aux pouvoirs constitués. C'est donc « le zèle qui, selon la loi naturelle et la loi divine, n'a d'autre objet que d'amener à une situation plus tolérable ceux qui vivent du travail de leurs mains, de les mettre à même petit à petit d'assurer leur avenir, de pouvoir librement, au foyer comme en public, pratiquer la vertu et remplir les devoirs religieux, de sentir qu'ils sont des hommes et non des animaux, des chrétiens et non des païens, de se porter enfin avec plus de facilité et d'ardeur vers ce bien unique et nécessaire, vers ce bien suprême pour lequel nous sommes nés. Voilà le but, voilà la tâche de ceux qui voudraient voir le peuple relevé à temps par l'esprit chrétien et préservé du fléau du socialisme (3). »

3. *La question sociale*, prétend-on, *n'est qu'une question économique* ; elle est avant tout une *question morale et religieuse*. Il faut donc la résoudre d'après les règles de la morale et le jugement de la

1. Encyclique *Graves de communi*. — 2. *Ibid*. — 3. *Ibid*.

la religion. « Nous n'avons jamais engagé les catholiques, dit Léon XIII, à entrer dans des associations destinées à améliorer le sort du peuple ni à entreprendre des œuvres analogues, sans les avertir en même temps que ces institutions devaient avoir la religion pour inspiratrice, pour compagne et pour appui (1). » Or, la religion chrétienne impose l'exercice de la charité, et « la loi de charité mutuelle, qui est comme le couronnement de la justice, ne nous ordonne pas seulement de rendre à chacun ce qui lui est dû et de n'entraver l'exercice d'aucun droit, elle commande encore de rendre de mutuels services, » soit envers le corps, soit surtout envers l'âme. « Ainsi la justice et la charité maintiennent dans un merveilleux équilibre l'organisme de la société humaine, amènent chacun des membres de cet organisme à concourir au bien particulier et au bien commun. » De plus, la charité ajoute aux secours passagers des institutions permanentes, qui forment à l'économie et à la prévoyance pour que les ouvriers assurent eux-mêmes, au moins en partie, leur avenir.

4. *Travailler donc au bien du peuple dans cet esprit de charité*, c'est se conformer pleinement à la pensée de l'Eglise. Quant aux moyens, peu importe qu'on les désigne sous le nom d'action populaire chrétienne ou sous celui de démocratie chrétienne ; l'essentiel, c'est *l'unité d'esprit, de volonté, d'action sous la direction nécessaire de l'Eglise*. Chacun doit s'y employer, surtout ceux qui occupent une place élevée, à cause de l'intérêt commun, et pour parer efficacement aux dangers que le socialisme fait courir à la société et à la religion ; mais sans discussions irritantes, et, de la part du clergé, avec précaution

1. Encyclique *Graves de communi, loc. cit.*

et prudence, sous la conduite des évêques et dans le sens des directions pontificales (1).

5. *Excès et dangers.* Malgré la clarté et la sagesse de ces prescriptions de Léon XIII, dûment précisées sur divers points importants par la Sacrée Congrégation des Affaires ecclésiastiques extraordinaires, des imprudences ont été commises, au grand préjudice de la religion. L'autorité ecclésiastique, à plusieurs reprises, a dû faire entendre des avertissements significatifs, qui, trop souvent, sont restés lettre morte. De là les plaintes du pape Pie X. La lettre circulaire du 28 juillet 1904, adressée par le secrétaire d'Etat aux Ordinaires d'Italie, précisait de nouveau les prescriptions relatives aux Comités Catholiques et à l'action populaire chrétienne, au point, dit Pie X, « que même les moins instruits des éléments du catéchisme auraient dû comprendre qu'il ne peut y avoir d'action catholique, au vrai sens du mot, sans la soumission immédiate aux évêques. Mais déjà, depuis quelques temps, dans le champ de l'action catholique comme dans celui de la parabole évangélique, la zizanie a été semée ; elle croît et étouffe le bon grain ; et c'est là l'œuvre, non d'ennemis déclarés, mais de ceux même qui font profession et se vantent d'être catholiques. Et tels sont ceux que l'on appelle *les démocrates chrétiens autonomes ;* mus par le désir d'une liberté mal

1. Le 27 janvier 1902, a paru une importante instruction de la Sacrée Congrégation des Affaires ecclésiastiques extraordinaires sur l'action populaire chrétienne ou démocratique en Italie, commentant l'encyclique *Graves de communi* et entrant dans tous les détails nécessaires pour maintenir dans la bonne voie les catholiques, soit prêtres, soit laïques, pour le programme des conférences et des congrès, pour la fondation des cercles et des sociétés, pour les journaux et les publications diverses : précisions judicieuses et excellentes, dont toutes les nations doivent faire leur profit.

entendue, ils manifestent par leurs actes qu'ils rejettent toute discipline ; assoiffés de nouveautés dangereuses que l'Eglise ne peut approuver, ils prennent un air d'autorité pour s'imposer, pour juger et critiquer toutes choses, et ils en arrivent à se déclarer prêts à s'incliner quand l'infaillibilité sera en jeu, mais non lorsqu'il s'agira d'obéissance (1). » « Par le développement logique de leurs principes, ils sont devenus explicitement rebelles à l'autorité de l'Eglise : » la preuve en est « dans tout ce qu'ils affirment en leurs réunions, où ils se déclarent indépendants ; dans tout ce qu'ils publient dans leurs journaux et leurs périodiques pour défendre leur œuvre et justifier leur conduite ; enfin, dans toutes les réponses aux solennelles prohibitions des vénérables prélats, quand ils affirment que de telles prohibitions ne concernent ni leur association ni leurs personnes, ou qu'ils proclament que le pape et les évêques ont bien le droit de juger des questions qui se rapportent à la foi et à la morale, mais non celui de diriger l'action sociale, et que, par suite, ils se considèrent eux-mêmes comme libres de poursuivre leur entreprise (2). »

On reconnaît bien là les traits caractéristiques qui s'appliquent à d'autres qu'aux démocrates italiens. Le plupart se croyaient excusables par la bonne foi et l'ardeur généreuse qu'ils mettaient au service de la cause populaire ; mais ils allaient beaucoup trop loin dans leurs prétentions excessives, puisqu'ils s'arrogeaient le droit de décider et d'agir malgré même l'autorité religieuse, seul juge compétent en ces matières délicates ; au fond, si l'on avait laissé faire, ce n'était rien moins que la ruine du

1. *Lettre de Pie X au cardinal Svampa,* 1er mars 1905. — 2. *Ibid.*

principe d'autorité et le triomphe de l'anarchie au sein même de l'Eglise. Et c'est pourquoi, devant l'inefficacité d'avertissements répétés, des condamnations nécessaires ont dû intervenir et sont intervenues. Il reste donc, même quand on veut se consacrer au relèvement des classes populaires et à l'action sociale chrétienne, qu'on doit s'en tenir fidèlement aux directions pontificales et marcher pleinement d'accord avec les évêques ; hors de là, il n'y aurait que confusion, et le mal l'emporterait de beaucoup sur quelques avantages particuliers et d'ailleurs fort problématiques ; et, au contraire, dans l'union étroite avec le pape, vicaire du Christ, et avec les évêques, successeurs des Apôtres, réside le principe d'une action féconde et la cause d'un succès assuré parmi les contingences d'ici-bas (1).

1. Le christianisme est l'ennemi de l'esclavage. — « Son histoire est celle de l'affranchissement des hommes. Dans ce duel colossal qu'il a engagé contre un abus vieux comme le monde et dont le règne était universel, c'est bien injustement qu'on lui reproche de n'avoir pas procédé par la violence, de n'avoir pas prêché la révolte, de n'avoir pas apporté aux sociétés humaines acclimatées à la servitude un cri de guerre, un signal de perturbations, une cause de ruine. Il a fait une œuvre plus morale et, surtout, plus efficace en parlant d'abord à la conscience des maîtres et à celle des esclaves : il a révélé aux uns et aux autres ce que les uns et les autres avaient oublié : l'égalité des âmes devant Dieu et leur dignité inviolable. « Vous n'avez qu'un maître, vous êtes tous des frères ; » cette parole du Christ, redite par les apôtres, propagée par toute la terre, a fait plus et mieux qu'opposer une digue au torrent du despotisme qui débordait sur le monde, elle en a tari la source. Les maîtres chrétiens ont appris à respecter leurs esclaves ; les escla-

1. Voir la note à la fin de cette leçon.

ves chrétiens ont appris à se respecter eux-mêmes. L'Eglise a fait pour eux des choses surprenantes qui ont jeté la stupeur dans le monde antique et que l'accoutumance peut seule nous empêcher d'admirer. Elle a relevé les esclaves en les appelant par le baptême au rang d'enfants de Dieu ; par le sacrement de mariage, au rang d'époux et de pères ; par l'ordination, à la dignité de pontifes ; par la profession monastique, à l'honneur d'une vie consacrée. La foi enfin et l'amour de Jésus-Christ leur ont ouvert les rangs de l'armée des martyrs... Voilà ce qu'a fait pour l'émancipation des hommes une religion persécutée.

« Comment cette même religion, à l'heure de son triomphe, n'aurait-elle pas achevé ce grand ouvrage ? Elle l'a achevé, quoi qu'on dise. Elle a préconisé la liberté dans ses lois canoniques, poursuivi l'esclavage dans les derniers refuges que lui offraient les lois impériales, conseillé l'affranchissement aux maîtres laïques, pratiqué l'affranchissement par le ministère de ses clercs, rendu la servitude incompatible avec la profession sacerdotale ou religieuse. Au VI^e^ siècle, il ne restait presque plus rien de l'esclavage dans les pays de civilisation chrétienne. Si le fléau a fait à travers l'histoire plus d'un retour offensif, il en faut accuser, au moyen âge, l'invasion musulmane ; à partir de la Renaissance, l'affaiblissement des mœurs chrétiennes et le débordement de cupidité qui a suivi la découverte de l'Amérique. Mais qu'est-ce que tout cela ? L'islamisme, c'est l'implacable ennemi du nom chrétien. L'esclavage américain, c'est le triomphe momentané de l'esprit païen sur l'Evangile. Le christianisme, il n'est pas représenté par les inventeurs de la traite ni par les exploiteurs de cet odieux trafic ; il se personnifie dans Las Casas, l'avocat, le défenseur passionné des esclaves ; dans Pierre Claver, le serviteur, l'ami des noirs ; de nos jours, dans Libermann et ses missionnaires du Saint-Esprit, dans le cardinal Lavigerie et ses Pères Blancs, comme il s'était incarné autrefois dans Pierre Nolasque et les religieux de la Merci, dans Jean de Matha et les Religieux Trinitaires, dans ces légions d'apôtres rédempteurs des captifs qui

ajoutaient aux trois vœux monastiques le vœu de se vendre eux-mêmes, à défaut d'autre rançon, pour affranchir les chrétiens esclaves en Barbarie. » D'Hulst, *Conf. de N.-D.*, Carême de 1894, Paris, 1906, p. 180 sq.

2. Objection et réponse. — « Consultez, dit-on, l'Ancien Testament : il consacre l'esclavage. Ouvrez l'Evangile : il ne dit rien. Lisez les écrits des Apôtres : ils recommandent aux esclaves la patience, bien loin de leur promettre la liberté. Les conciles, les pères, les papes, les théologiens modernes tiennent le même langage. Consultez l'histoire : l'esclavage se maintient après le christianisme ; détruit, il renaît ; et en définitive il a été si peu aboli qu'il dure encore, Ainsi, contre l'esclavage, le christianisme n'a rien dit, le christianisme n'a rien fait. » « Certes, l'objection est vigoureusement présentée. La réfutation n'en sera que plus décisive. Avant d'étudier le rôle du christianisme à l'égard de l'esclavage, il faut d'abord montrer ce qu'était l'esclavage avant le christianisme : restreint, atténué, humanisé chez les Israëlites ; odieux, intolérable, anti-humain chez les nations païennes les plus civilisées. Et maintenant qu'a fait le Christ ? Dans l'Evangile il n'a pas condamné l'esclavage. Non, mais il a déposé dans sa doctrine et dans sa morale le germe qui, en se développant au sein des sociétés chrétiennes, devait tuer l'esclavage. Les Apôtres n'ont pas prêché la révolte aux esclaves ; ils ont fait mieux : ils ont développé parallèlement chez le maître chrétien le respect de son esclave et chez celui-ci le respect de lui-même ; ils ont créé un état d'esprit qui préparait et rendait inévitable l'extinction de la servitude. Ce que les Apôtres avaient commencé, l'Eglise l'a continué dans le même esprit et par les mêmes procédés. (Voir dans la leçon les extraits de la lettre *In plurimis*, de Léon XIII). Mais l'esclavage, miné, puis détruit par le christianisme, a fait dans l'histoire deux retours offensifs : l'un sous l'étendard de l'Islam, et celui-là ne saurait être imputé à l'Eglise ; l'autre sous pavillon chrétien, c'est l'esclavage américain. Mais il n'est pas difficile de montrer : 1° que les initiateurs de la traite des noirs n'ont obéi qu'à la cupidité, et

nullement à une inspiration chrétienne ; 2° que d'illustres représentants de l'Eglise ont usé leur vie à combattre cet abus, en même temps que les Papes élevaient la voix, de siècle en siècle, pour condamner l'esclavage, défendre la traite et le commerce des noirs ; 3° que les puissances séculières, à mesure qu'elles se sont davantage affranchies de l'influence ecclésiastique, ont plus ouvertement favorisé l'esclavage dans leurs colonies américaines ; que les philosophes et les publicistes du XVIII^e^ siècle ont pris fort gaiement leur parti de cette monstruosité ; enfin qu'il faut descendre jusqu'à la fin du siècle dernier et aux premières années du nôtre (le XIX^e^) pour voir s'élever partout le souffle généreux qui devait à la longue emporter une institution barbare, tristement relevée par les païens modernes au sein d'une société que le christianisme avait autrefois purgée de cette honte. » D'Hulst, *loc. cit.*, p, 441-447.

3. L'action catholique. — *L'action catholique et la mission de l'Eglise.* « Immense est le champ de l'action catholique ; par elle-même, elle n'exclut absolument rien de ce qui, d'une manière quelconque, directement ou indirectement, appartient à la mission divine de l'Eglise. On reconnaît sans peine la nécessité de concourir individuellement à une œuvre si importante pour la sanctification de nos âmes, mais encore pour répandre et toujours mieux développer le règne de Dieu dans les individus, les familles et la société, chacun procurant selon ses propres forces le bien du prochain, par la diffusion de la vérité révélée, l'exercice des vertus chrétiennes et les œuvres de charité ou de miséricorde spirituelle et corporelle...

« Outre ces biens, il en est un grand nombre de l'ordre naturel qui, sans être directement l'objet de la mission de l'Eglise, en découlent cependant comme une de ses conséquences naturelles. La lumière de la révélation catholique est telle qu'elle se répand très vive sur toute science ; si grande est la force des maximes évangéliques que les préceptes de la loi naturelle y trouvent un fondement plus sûr et une plus puissante vigueur ; telle est enfin l'efficacité de la vérité et de la morale enseignées

par Jésus-Christ, que même le bien être matériel des individus, de la famille et de la société humaine en reçoit providentiellement soutien et protection. »

L'Eglise, inspiratrice, promotrice et protectrice de la civilisation. « L'Eglise, tout en prêchant Jésus crucifié, scandale et folie pour le monde, est devenue la première inspiratrice et la promotrice de la civilisation. Elle l'a répandue partout où ont prêché ses apôtres, conservant et perfectionnant les bons éléments des antiques civilisations païennes, arrachant à la barbarie et élevant jusqu'à une forme de société civilisée les peuples nouveaux qui se réfugiaient dans son sein maternel, et donnant à la société entière, peu à peu sans doute, mais d'une marche sûre et toujours progressive, cette empreinte si caractéristique qu'encore aujourd'hui elle conserve partout. La civilisation du monde est une civilisation chrétienne ; elle est d'autant plus vraie, plus durable, plus féconde en fruits précieux, qu'elle est plus nettement chrétienne ; d'autant plus décadente, pour le grand malheur de la société, qu'elle se soustrait davantage à l'idée chrétienne. Aussi, par la force intrinsèque des choses, l'Eglise devient-elle encore en fait la gardienne et la protectrice de la civilisation chrétienne... »

L'appui des catholiques. « Vous voyez bien quel appui apportent à l'Eglise ces troupes choisies de catholiques qui se proposent précisément de réunir ensemble toutes leurs forces vives dans le but de combattre par tous les moyens la civilisation antichrétienne ; réparer par tous les moyens les désordres si graves qui en dérivent ; replacer Jésus-Christ dans la famille, dans l'école, dans la société ; rétablir le principe de l'autorité humaine comme représentant celle de Dieu ; prendre souverainement à cœur les intérêts du peuple et particulièrement ceux de la classe ouvrière et agricole, non seulement en inculquant au cœur de tous le principe religieux, seule source vraie de consolation dans les angoisses de la vie, mais en s'efforçant de sécher leurs larmes, d'adoucir leurs peines, d'améliorer leur condition écononomique par de sages mesures ; s'employer, par conséquent, à rendre les lois

publiques conformes à la justice, à corriger ou supprimer celles qui ne le sont pas ; défendre enfin et soutenir avec un esprit vraiment catholique les droits de Dieu en toutes choses et les droits non moins sacrés de l'Eglise. »

Conditions de l'action catholique. «C'est seulement quand nous aurons formé Jésus-Christ en nous que nous pourrons plus facilement le rendre aux familles, à la société. Tous ceux donc qui sont appelés à diriger ou qui se consacrent à promouvoir le mouvement catholique, doivent être des catholiques à toute épreuve, convaincus de leur foi, solidement instruits des choses de la religion, sincèrement soumis à l'Eglise et en particulier à cette suprême Chaire apostolique et au Vicaire de Jésus-Christ sur la terre ; ils doivent être des hommes d'une piété véritable, de mâles vertus, de mœurs pures et d'une vie tellement sans tache qu'ils servent à tous d'exemple efficace. Si l'esprit n'est pas ainsi réglé, il sera non seulement difficile de promouvoir les autres au bien, mais presque impossible d'agir avec une intention droite, et les forces manqueront pour supporter avec persévérance les ennuis qu'entraîne avec lui tout apostolat, les calomnies des adversaires, la froideur et le peu de concours des hommes de bien eux-mêmes, parfois enfin les jalousies des amis et des compagnons d'armes... »

Sous la direction de l'Eglise. « Même les œuvres qui sont principalement fondées pour restaurer et promouvoir dans le Christ la vraie civilisation chrétienne, et qui constituent l'action catholique, ne peuvent nullement se concevoir indépendantes du conseil et de la haute direction de l'autorité ecclésiastique, d'autant plus d'ailleurs qu'elles doivent toutes se conformer aux principes de la doctrine et de la morale chrétiennes, il est bien moins possible encore de les concevoir en opposition plus ou moins ouverte avec cette même autorité. Il est certain que de telles œuvres, étant donné leur nature, doivent se mouvoir avec la liberté qui leur convient raisonnablement, puisque c'est sur elles-mêmes que retombe la responsabilité de leur action, surtout dans les affaires temporelles et économiques ainsi que dans celles de la vie

publique, administrative ou politique, toutes choses étrangères au ministère purement spirituel. Mais puisque les catholiques portent toujours la bannière du Christ, par cela même ils portent la bannière de l'Eglise ; et il est donc raisonnable qu'ils la reçoivent des mains de l'Eglise, que l'Eglise veille à ce que l'honneur en soit toujours sans tache, et qu'à l'action de cette vigilance maternelle les catholiques se soumettent en fils dociles et affectueux (1). » *Encyclique « Il fermo proposito »* de Pie X aux évêques d'Italie, 11 juin 1905.

1. Pie X, en terminant cette encyclique *Il fermo proposito*, signale le péril sérieux auquel la condition des temps expose aujourd'hui le clergé, « c'est de donner une excessive importance aux intérêts matériels du peuple en négligeant les intérêts bien plus graves de son ministère sacré. » Le prêtre, dit-il, ne doit prendre part aux diverses associations « qu'après mûre réflexion, d'accord avec son évêque, et dans les cas seulement où sa collaboration est à l'abri de tout danger et d'une évidente utilité. »

Leçon XIII^e

Quatrième Commandement

I. *L'Eglise et les fidèles.* — II. *L'Etat et les citoyens.* — III. *L'Eglise et l'Etat.*

Après les droits et les devoirs réciproques des pères et des enfants, qui naissent des liens du sang, et ceux des patrons et ouvriers, qui résultent du travail, il faut encore traiter des droits et des devoirs qui existent, dans l'Eglise, entre les membres de la hiérarchie ecclésiastique et les fidèles, et, dans l'Etat, entre gouvernants et gouvernés (1). L'homme, en effet, appartient par sa nais-

1. BIBLIOGRAPHIE : d'Hulst, *Conférences de N.-D.*, Carême de 1895, Paris, 1908 ; Léon XIII, Encyclique *Diuturnum*, 29 juin 1881, *sur l'origine du pouvoir civil* ; Encyclique *Immortale Dei*, 1^er^ novembre 1885, *sur la constitution chrétienne des Etats* ; Encyclique *Quod multum*, 22 août 1886, aux évêques de Hongrie ; Encyclique *Sapientiæ christianæ*, 10 janvier 1890, *des principaux devoirs civiques des chrétiens ;* Encyclique *Au milieu des sollicitudes*, 16 février 1892, au clergé de France ; Lettre apostolique *Præclara gratulationis*, 20 juin 1894, aux peuples et aux princes de l'univers ; Pie X, Encyclique *Vehementer*, 11 février 1906, au clergé et aux fidèles de France ; Allocution *Gravissimum officii*, prononcée au Consistoire du 21 février 1906 ; Encyclique *Gravissimo officii*, 10 août 1906, au clergé de France ; Lettre à la France « *Une fois encore*, » 6 janvier 1907.

sance à telle ou telle patrie, à tel ou tel Etat socialement organisé ; s'il est catholique, il fait partie en outre d'une société universelle, d'ordre spirituel, qui est l'Eglise romaine ; et il se trouve ainsi sous la dépendance d'une double autorité, l'une civile, l'autre religieuse, dont il doit respecter les lois et les chefs, sans qu'il puisse jamais y avoir conflit, dans sa conscience, entre ses devoirs de citoyen et ses devoirs de chrétien. Mais cela suppose que les deux pouvoirs dont il dépend, loin de s'opposer l'un à l'autre, s'harmonisent et se complètent mutuellement. Avant d'aborder la question délicate des rapports de l'Eglise et de l'Etat, disons un mot des droits de l'Eglise et des devoirs des fidèles, des droits de l'Etat et des devoirs des citoyens.

I. L'Eglise et les fidèles

I. Droits de l'Eglise. — Ces droits, l'Eglise les tient de Dieu, de sa constitution et de sa mission divine à travers le temps et l'espace jusqu'à la fin des siècles (1). Elle a le droit d'exister, d'être indépendante et libre dans l'accomplissement de son mandat, d'aller partout sans entraves porter la parole du salut, d'enseigner la doctrine chrétienne, de grouper et de gouverner les âmes touchant la foi et les mœurs, de diriger les esprits et de les conseiller dans toutes les conjonctures difficiles. Pour exercer ces droits, elle a sa hiérarchie divinement constituée, le pape, les évêques et le clergé ; elle possède l'assistance du Saint-Esprit et la promesse formelle

1. Voir t. II, p. 469 sq., tout ce qui a trait à la fondation, à l'organisation et aux prérogatives de l'Eglise. Nous ne faisons ici que rappeler les principes pour justifier les devoirs qui incombent aux fidèles, et sans entrer dans les détails.

d'avoir toujours avec elle le Christ Jésus. Voici comment Léon XIII a rappelé tous ces principes.

1. *Mission de salut perpétuelle et universelle.* — « Le Fils unique de Dieu a établi sur la terre une société qu'on appelle l'Eglise, et il l'a chargée de continuer à travers tous les âges la mission sublime et divine que lui-même avait reçue de son Père. « *Comme mon Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie* (1). » « *Voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde* (2). » De même donc que Jésus-Christ est venu sur la terre afin que les hommes eussent la vie et l'eussent plus abondamment (3), ainsi l'Eglise se propose comme fin le salut éternel des âmes ; et, dans ce but, telle est sa constitution qu'elle embrasse dans son extension l'humanité tout entière et n'est circonscrite par aucune limite, ni de temps, ni de lieu : « *Prêchez l'Evangile à toute créature* (4). »

2. *Avec des chefs autorisés.* « A cette immense multitude d'hommes, Dieu lui-même a donné des chefs avec le pouvoir de les gouverner. A leur tête, il en a préposé un seul, dont il a voulu faire le plus grand et le plus sûr maître de la vérité, et à qui il a confié les clefs du royaume des cieux : « *Je te donnerai les clefs du royaume des cieux* (5) ; » « *Pais mes agneaux, pais mes brebis* (6) ; » « *J'ai prié pour toi afin que ta foi ne défaille point* (7). »

1. *Joan.*, XX, 21. — 2. *Matth.*, XXVIII, 20. — 3. *Joan.*, X, 10. — 4. *Marc.*, XVI, 15. — 5. *Matth.*, XVI, 19. — 6. *Joan.*, XXI, 16-17. — 7. *Luc.*, XXII, 32 ; Encyclique *Immortale Dei*, 1er novembre 1885. Dans sa lettre *Jam pridem*, du 6 janvier 1886, aux évêques de Prusse, Léon XIII dit encore : « Il appartient à l'Eglise seule de régler ce qui a rapport à sa vie intime, dont Notre Seigneur Jésus-Christ, le réparateur de notre salut, a déterminé la nature. Cette puissance libre et indépendante, le Christ a ordonné qu'elle appartienne à Pierre seul et à ses successeurs, et, sous l'autorité et le magistère de Pierre, aux évêques dans leurs Eglises respectives. Dans ce pouvoir des évêques est comprise naturellement et principalement la discipline du clergé, et pour ce qui concerne le ministère sacré et pour ce qui regarde la conduite des prêtres, car les prêtres sont attachés à l'évêque comme les cordes d'une lyre (S. Ignace, *Epist. ad Ephes.*, XV). »

3. *Société parfaite et distincte.* « Bien que composée d'hommes comme la société civile, cette société de l'Eglise, soit pour la fin qui lui est assignée, soit pour les moyens qui lui servent à l'atteindre, est surnaturelle et spirituelle : elle se distingue donc et diffère de la société civile. En outre, et ceci est de la plus grande importance, elle constitue une société juridiquement parfaite dans son genre, parce que, de l'expresse volonté et par la grâce de son Fondateur, elle possède en soi et par elle-même toutes les ressources qui sont nécessaires à son existence et à son action. »

4. *Elle ne peut pas être assujettie au pouvoir civil.* « Comme la fin à laquelle tend l'Eglise est de beaucoup la plus noble de toutes, de même son pouvoir l'emporte sur tous les autres et ne peut en aucune façon être inférieur, ni assujetti au pouvoir civil. En effet, Jésus-Christ a donné plein pouvoir à ses Apôtres dans la sphère des choses sacrées, en y joignant tant la faculté de faire de véritables lois que le double pouvoir, qui en découle, de juger et de punir. « *Toute puissance m'a été donnée dans le ciel et sur la terre. Allez donc, enseignez toutes les nations..., leur apprenant à garder tout ce que je vous ai commandé* (1) ; » et ailleurs : « *S'il ne les écoute pas, dis-le à l'Eglise* (2) ; » « *Nous sommes prêts aussi à punir toute désobéissance* (3) ; » « *Afin de ne pas avoir à user de sévérité, selon le pouvoir que le Seigneur nous a donné pour édifier, et non pour détruire* (4). » C'est donc à l'Eglise, non à l'Etat, qu'il appartient de guider les hommes vers les choses célestes, et c'est à elle que Dieu a donné le mandat de connaître et de décider de tout ce qui touche à la religion ; d'enseigner toutes les nations ; d'étendre aussi loin que possible les frontières du nom chrétien ; bref, d'administrer librement et tout à sa guise les intérêts chrétiens (5). »

1. *Matth.*, XXVIII, 18-20. — 2. *Matth.*, XVIII, 17. — 3. II *Cor.*, X, 6. — 4. II *Cor.*, XIII, 10. — 5. Encyclique *Immortale Dei.* « L'Eglise, dit Mgr D'Hulst, *Conf. de N.-D.*, Carême de 1895, Paris, 1908, p. 114, n'est pas dans l'Etat. Matériellement, elle déborde ses frontières. Moralement, elle poursuit une fin différente, règle des intérêts

5. *Elle est indépendante et libre.* « Parce que l'Eglise est une société parfaite, elle est douée d'un principe de vie qui ne lui vient pas du dehors, mais qui a été déposé en elle par le même acte de volonté qui lui donnait sa nature. Pour la même raison elle est investie du pouvoir de faire des lois et, dans l'exercice de ce pouvoir, il est juste qu'elle soit libre, comme cela est juste pour tout ce qui peut, à quelque titre, relever de son autorité (1). »

6. *Respectueuse du pouvoir civil.* « Cette liberté, toutefois, n'est pas de nature à susciter des rivalités et de l'antagonisme; car l'Eglise ne brigue pas la puissance, n'obéit à aucune ambition (2). Mais ce qu'elle veut, ce qu'elle

dont le prince ne peut connaître et qui échappent à son pouvoir. Son existence est antérieure à celle de tous les Etats contemporains. Elle n'a reçu d'aucun d'eux, ni d'aucun de ceux qui les ont précédés dans l'histoire, sa constitution, sa hiérarchie, sa mission. Elle forme une société complète, munie par son divin auteur de tous les organes nécessaires à la vie. Respecter son indépendance, ce n'est donc pas faire une concession gracieuse, c'est reconnaître un fait et un droit ; ce n'est pas davantage faire une concession périlleuse, car l'Etat n'a rien à perdre au libre exercice de la juridiction spirituelle. » Il n'a qu'à y gagner.

1. Lettre apostolique *Praeclara gratulationis*, 20 juin 1894. — 2. C'est là le grand grief contre l'Eglise : on l'accuse toujours de visées politiques et de tendances usurpatrices ; et les modernistes s'en sont fait l'écho. M. Loisy écrivait, en effet, dans *Autour d'un petit livre*, 2e édit., Paris, 1903, p. 184 : « La défiance, réfléchie chez quelques-uns, instinctive chez le plus grand nombre, que les hommes de notre temps et de notre pays nourrissent à l'égard de l'Eglise, vient précisément de ce que l'individu, la famille et l'Etat modernes entendent bien sauvegarder leur autonomie ; ils craignent de se faire les clients du sacerdotalisme, les serviteurs d'une théocratie qui les dominerait à son profit. Ce sentiment est si profond chez eux qu'il en est indéracinable. Il tend à préserver la dignité, la responsabilité personnelle de l'individu, la dignité, l'auguste intimité de la société domestique, la dignité, l'indépendance nécessaire de la société politique... Le temps est venu où l'Eglise, ayant fait tout le possible pour garantir son autorité, devra songer à garantir aussi efficacement le droit du simple

poursuit uniquement, c'est de sauvegarder parmi les hommes l'exercice de la vertu, et, par ce moyen, d'assurer leur salut éternel. Aussi est-il dans son caractère d'user de condescendance et de procédés tout maternels. Bien plus, faisant la part des vicissitudes de chaque société, il lui arrive de relâcher l'usage de ses droits; ce qu'attestent surabondamment les conventions passées avec les différents Etats. Rien n'est plus éloigné de sa pensée que de vouloir empiéter sur les droits de l'autorité civile; mais celle-ci, en retour, doit être respectueuse des droits de l'Eglise et se garder d'en usurper la moindre part (1). »

II. Devoirs des fidèles. — Tous les devoirs des fidèles sont corrélatifs aux droits de l'Eglise. Nous ne faisons que les indiquer sommairement.

1. *Devoir d'adhérer par un acte de foi à l'enseignement dogmatique de l'Eglise*, c'est-à-dire à toutes les vérités définies comme appartenant à la Révélation. L'Eglise, en effet, a reçu le dépôt de la vérité révélée, et elle a mission, non seulement de le maintenir intact et à l'abri de toute intrusion étrangère, mais encore, quand il y a lieu, de déclarer authentiquement quelles sont les vérités qui en font partie. Dès qu'elle a parlé dans ce sens, comme elle le fait d'ordinaire par la voix de ses conciles œcuméniques et parfois, mais plus rarement, par celle du Souverain Pontife parlant *ex cathedra*, le fidèle n'a qu'à dire : Je crois.

Mais, en dehors des articles de foi proprement dits, l'enseignement de l'Eglise comprend beaucoup d'autres vérités, que les fidèles doivent accepter ; ils

chrétien, à se préoccuper de ce qu'elle lui doit, de ce qu'elle doit à l'humanité. » Ainsi donc l'Eglise manquerait à sa mission par excès d'autorité au détriment de l'individu, de la famille et de l'Etat, dont on proclame l'autonomie souveraine et indépendante.

1. Lettre apost. *Praeclara gratulationis*.

doivent donc tenir pour condamné ce que l'Eglise condamne et pour vrai ce qu'elle affirme ; c'est ce qu'exige logiquement la véritable discipline de l'esprit chrétien.

2. *Devoir d'obéir aux commandements de l'Eglise.* Ceux-ci, comme nous le verrons, ont pour but d'assurer le plein accomplissement de certains préceptes du décalogue, la pratique de la mortification et des sacrements de pénitence et d'eucharistie. Or, l'Eglise a pleine autorité pour promouvoir ainsi la vie chrétienne, pour travailler à la sanctification et au salut des âmes. Quand elle impose quelques obligations aux fidèles, c'est toujours dans leur intérêt ; elle agit comme une mère attentive, dont l'unique souci est de procurer la gloire de Dieu. Un fils soumis, comme doit l'être tout catholique, n'a donc qu'à exécuter fidèlement tous ses ordres.

3. *Devoir d'obéir aux directions pontificales*, d'être uni aux évêques, dans tout ce qui regarde la conduite de la vie publique au milieu des difficultés des temps présents. C'est là un point trop oublié de nos jours, et l'une des causes du peu d'union des catholiques entre eux, de leur faiblesse en face des attaques dont ils ne cessent d'être l'objet et la victime. Et c'est aussi l'une des recommandations sur lesquelles le pape Pie X insiste avec tant de raison ; car on ne comprend pas comment des membres d'une même famille, qui ne devraient former qu'un cœur et qu'une âme à la manière des chrétiens de la primitive Eglise, se laissent aller, sur des points importants, à tant de divergences d'opinions, quand les intérêts primordiaux de la foi et de la religion sont en jeu. Un tel désarroi se manifeste surtout dans la question politique. Or, c'est justement l'erreur des modernistes (1) de prétendre que tout

1. Voir t. III, p. XXVII, le passage de l'Encyclique *Pascendi*.

catholique, parce qu'il est en même temps citoyen, a le droit et le devoir, sans se préoccuper de l'autorité de l'Eglise, sans tenir compte de ses désirs, de ses conseils, de ses commandements, au mépris même de ses réprimandes, de poursuivre le bien public en la manière qu'il estime la meilleure. Les modernistes vont plus loin ; car ils prétendent que tracer au citoyen une ligne de conduite, sous un prétexte quelconque, est un abus de la puissance ecclésiastique, contre lequel c'est un devoir de réagir de toutes ses forces. Rien n'est plus contraire à l'esprit de filiale soumission, qui doit être celui de tout fidèle ; et rien, aujourd'hui, n'est plus nécessaire que l'union étroite entre les fidèles, les évêques et le pape, en tout et pour tout, afin d'assurer l'unité de direction et d'action. L'obéissance seule peut donner le succès, mais à la condition d'être universelle dans son extension, sans distinguer entre les ordres et les conseils ou les directions, à la condition aussi d'être totale dans la soumission, en y appliquant tout son esprit et toute sa bonne volonté (1).

4. *Devoir de respect, de dévouement et d'amour* envers les représentants de l'autorité divine, car ils sont nos pères dans la foi, nos guides et nos soutiens dans la vie surnaturelle. L'Eglise, a-t-on dit, est la grande école du respect, elle est aussi celle du

1 Saint Ignace, l'illustre évêque d'Antioche, le glorieux martyr de Rome, écrivait aux Ephésiens : « Empressez-vous d'obéir à l'évêque. Unis et ajoutés à lui, vos prêtres illustres et vraiment dignes de Dieu sont comme des cordes attachées à une lyre.... Entrez tous dans cette harmonie, afin que, reliés et accordés dans cette unité qui est la musique de Dieu, vous n'ayez tous qu'une voix pour chanter au Père céleste l'hymne dont Jésus est le coryphée. Le Père vous entendra, et, vous jugeant sur vos bonnes œuvres, vous reconnaîtra pour les vrais membres de son fils. » *Epit. ad. Ephes.*, IV.

dévouement et de l'amour. Les vrais fidèles ne se contentent pas de vénérer dans leurs chefs les ministres de Jésus-Christ, ils les entourent d'un vif sentiment d'affection et leur consacrent toutes les ressources de leur charité. Ils doivent surtout prier pour leurs évêques, dont les charges deviennent de plus en plus accablantes, pour le pape régnant, dont le fardeau est si lourd et dont la mission rencontre tant de difficultés. Ils doivent enfin aimer leur mère, la sainte Eglise, de tout leur esprit, en la croyant en toutes choses ; de toute leur volonté, en lui obéissant toujours ; de tout leur cœur, en sentant avec elle et comme elle ; de toutes leurs forces, en la servant généreusement et en coopérant sans réserve à son action bienfaisante.

II. L'Etat et les citoyens

I. Importance du sujet — 1. *Question qui se pose.* Que l'Etat ait des droits et des devoirs à l'égard de ses subordonnés, que les citoyens aient semblablement des droits et des devoirs vis-à-vis de l'Etat, c'est ce que nul être raisonnable ne saurait contester. Mais la question est de savoir quels sont ces droits et ces devoirs de l'Etat et des citoyens. Or, la réponse à cette question dépend de l'idée qu'on se fait de l'origine, de la nature et de la fonction du pouvoir civil. Et c'est justement cette idée qui se trouve faussée dans la plupart des esprits contemporains.

2. *L'erreur moderne*, certainement l'une des plus funestes comme aussi des plus répandues aujourd'hui, c'est celle de l'autonomie souveraine et exclusive de l'Etat dans le gouvernement des peuples : l'Etat serait le maître absolu des citoyens. Une con-

ception aussi monstrueuse date de loin ; elle descend en droite ligne du paganisme lui-même. Après avoir été éliminée par l'enseignement et l'influence de l'Eglise au moyen âge, elle a reparu dès la fin du XIII^e^ siècle ; elle s'est propagée peu à peu et s'est affirmée de plus en plus sous l'action des principes dissolvants de la Réforme, du gallicanisme et de la philosophie du XVIII^e^ siècle ; elle s'est traduite un fait par la Révolution. Et depuis lors elle passe pour l'une des plus glorieuses conquêtes de l'esprit moderne, et elle est déclarée intangible à l'égal d'un dogme religieux. Un libéralisme mal entendu, animé sans doute d'excellentes intentions, mais fort peu clairvoyant et très imprudent, s'est trop facilement prêté à son jeu décevant. Et finalement elle a abouti à la séparation de l'Eglise et de l'Etat.

3. *L'Eglise n'a pas cessé de la dénoncer*, car elle savait bien son faux point de départ et prévoyait sans peine ses résultats désastreux pour l'Etat lui-même.

« A défaut d'une destruction fatale de l'autorité publique dans les Etats, destruction qui eût été impossible, on s'est appliqué par tous les moyens à en énerver la vigueur, à en amoindrir la majesté. C'est ce qui s'est fait surtout au XVI^e^ siècle, alors que tant d'esprits se laissèrent égarer par un funeste courant d'idées nouvelles. Depuis lors, on vit la multitude, non seulement revendiquer une part excessive de liberté, mais entreprendre de donner à la société humaine, avec des origines fictives, une base et une constitution arbitraires. Aujourd'hui, on va plus loin : bon nombre de nos contemporains, marchant sur la trace de ceux qui, au siècle dernier (le XVIII^e^), se sont décerné le titre de philosophes, prétendent que tout pouvoir vient du peuple ; que, par suite, l'autorité n'appartient pas en propre à ceux qui l'exercent, mais à titre de mandat populaire, et sous cette réserve que la volonté du peuple

peut toujours retirer à ses mandataires la puissance qu'elle leur a déléguée (1). »

A ce faux dogme l'Eglise a toujours opposé l'enseignement qu'elle tient de Dieu, en rappelant aux pouvoirs humains, en même temps que leur origine et leur nature, leurs droits et leurs devoirs, c'est-à-dire les principes essentiels et imprescriptibles de la morale, qui doit régler les relations entre l'Etat et les citoyens. Et, certes, ce n'est pas un spectacle peu ordinaire que celui que donne aujourd'hui l'Eglise abandonnée et persécutée, en soutenant, au milieu du désarroi des intelligences et des volontés, d'une part le principe de l'autorité légitime qui réside dans les gouvernants, et, d'autre part, la nécessaire sujétion des citoyens à la condition que l'Etat respecte les droits qu'ils tiennent de leur nature et de leur élévation à l'ordre surnaturel. L'Eglise n'a pas que les paroles de la vie éternelle. « Œuvre immortelle du Dieu de miséricorde, bien qu'en soi et de sa nature elle ait pour but le salut des âmes et la félicité éternelle, elle est cependant, dans la sphère même des choses humaines, la source de tant et de tels avantages, qu'elle n'en pourrait procurer de plus nombreux et de plus grands, lors même qu'elle eût été fondée surtout et directement en vue d'assurer la félicité de cette vie (2). » Aussi, tôt ou tard, au lendemain peut-être de quelque cataclysme épouvantable, faudra-t-il en revenir à l'enseignement autorisé de l'Eglise, si les gouvernements et les peuples tiennent à sortir de l'anarchie funeste pour rentrer dans l'ordre réparateur et dans la paix féconde.

II. Origine du pouvoir. — Quoi qu'en ait pré-

1. Léon XIII, Encyc. *Diuturnum*, 29 juin 1881. — 2. Encycl. *Immortale Dei*, 1er novembre 1885.

tendu Rousseau avec sa théorie de Contrat social, et quoi qu'en prétendent aujourd'hui les courtisans intéressés et menteurs de la démocratie, il est certain que le pouvoir ne vient pas du peuple, mais de Dieu. Rien de plus sûrement établi que cette vérité.

1. *D'après l'Ecriture.* Le droit de commander n'a pour source naturelle et pour nécessaire principe que Dieu. C'est par Dieu, en effet, que règnent les rois et que les souverains commandent; c'est par Dieu que les arbitres des peuples rendent la justice (1); c'est de Dieu que vient l'autorité (2); c'est Dieu qui prépose des chefs au gouvernement de chaque nation (3). Saint Paul est décisif sur ce point; du même coup, il établit le droit qu'ont les chefs de gouverner et le devoir qu'ont les sujets d'obéir: « *Que toute âme soit soumise aux autorités supérieures; car il n'y a point d'autorité qui ne vienne de Dieu, et celles qui existent ont été instituées par lui. C'est pourquoi celui qui résiste à l'autorité, résiste à l'ordre que Dieu a établi... Il est donc nécessaire d'être soumis non seulement par crainte du châtiment, mais aussi par motif de conscience* (4). »

2. *Les Pères de l'Eglise* ont mis tous leurs soins à reproduire et à répandre cet enseignement dont ils avaient été nourris. « N'accordons à personne, dit saint Augus-

1. « Par moi les rois règnent
Et les princes ordonnent ce qui est juste.
Par moi gouvernent les chefs,
Les grands, tous les juges de la terre. » *Prov.*, VIII, 15-16.

2. « Sachez que la force vous a été donnée par le Seigneur
Et la puissance par le Très-Haut,
Qui examinera vos œurs et sondera vos pensées.
Parce que, étant ministres de sa royauté,
Vous n'avez pas gouverné équitablement. » *Sap.*, VI, 3-4.

3. « A chaque peuple il assigne un chef. » *Eccli.*, XVII, 14.

4. *Rom.*, XIII, 1-5.

tin, le droit de donner la souveraineté et l'empire, sinon au seul vrai Dieu (1). » Saint Jean Chrysostome s'exprime ainsi sur le même sujet : « Qu'il y ait des autorités établies, que les uns commandent, que les autres obéissent ; qu'ainsi tout dans la société ne soit pas livré au hasard, c'est là, je l'affirme, l'œuvre de la divine sagesse (2). » Saint Grégoire le Grand rend le même témoignage : « Nous reconnaissons, dit-il, que la puissance a été donnée d'en haut aux empereurs et aux rois (3). » Les mêmes saints Docteurs se sont encore attachés à éclairer cette doctrine par le raisonnement, afin de la faire accepter comme juste et vraie de ceux-là même qui n'ont d'autre guide que la raison naturelle (4). » Inutile d'ajouter d'autres textes patristiques ; ceux-là suffisent pour montrer l'accord essentiel des Pères avec l'Ecriture.

3. *La raison, à son tour, prouve la même vérité.* « Ce qui réunit les hommes pour les faire vivre en société, c'est la loi de la nature, ou, plus exactement, la volonté de Dieu, auteur de la nature ; c'est ce que prouvent avec évidence et le don du langage, instrument principal des relations qui fondent la société, et tant de désirs qui naissent avec nous, et tant de besoins de premier ordre qui resteraient sans objet dans l'état d'isolement, mais qui trouvent leur satisfaction dès que les hommes se rapprochent et s'associent entre eux. D'autre part, cette société ne peut ni subsister, ni même se concevoir, s'il ne s'y rencontre un modérateur pour tenir la balance entre les volontés individuelles, ramener à l'unité ces tendances diverses et les faire concourir aussi par leur harmonie à l'unité commune. D'où il suit que Dieu a certainement voulu dans la société civile une autorité qui gouvernât la multitude (5).

1. *De civ. Dei*, V, XXI. — 2. *In Rom.*, hom. XXIII, 1. — 3. *Epist.*, l. II, *epist.*, LXI. — 4. Encycl. *Diuturnum*. — 5. Léon XIII reprend ainsi cet argument dans son Encyclique *Immortale Dei :* « L'homme est né pour vivre en société ; car, ne pouvant dans l'isolement ni se procurer ce qui est nécessaire et utile à la vie, ni acquérir la perfection de l'esprit et du cœur, la Providence l'a fait pour s'unir à ses sembla-

« Mais voici une autre considération d'un grand poids : ceux qui administrent la chose publique doivent pouvoir exiger l'obéissance dans des conditions telles que le refus de soummission soit pour les sujets un péché. Or, il n'est pas un homme qui ait en soi ou de soi ce qu'il faut pour enchaîner par un lien de conscience le libre vouloir de ses semblables. Dieu seul, en tant que créateur et législateur universel, possède une telle puissance ; ceux qui l'exercent ont besoin de la recevoir de lui et de l'exercer en son nom. « *Il n'y a qu'un seul législateur et qu'un seul juge, celui qui a la puissance de sauver et de perdre* (1). » Ceci est vrai de toute forme de pouvoir... Partout où l'on retrouve un commandement, une autorité quelconque, c'est à la même source, en Dieu, seul artisan et seul maître du monde, qu'il en faut chercher le principe (2). »

4. *D'où l'erreur du contrat social.* « Ceux qui font sortir la société civile d'un libre contrat doivent assigner à l'autorité la même origine. Ils disent alors que chaque particulier a cédé de son droit et que tous se sont volontairement placés sous la puissance de celui en qui sont concentrés tous les droits individuels. Mais l'erreur consi-

bles, en une société tant domestique que civile, seule capable de fournir ce qu'il faut à la perfection de l'existence. Mais comme nulle société ne saurait exister sans un chef suprême et qu'elle imprime à chacun une même impulsion efficace vers le but commun, il en résulte qu'une autorité est nécessaire aux hommes constitués en société pour les régir ; autorité qui, aussi bien que la société, procède de la nature et, par suite, a Dieu pour auteur. Il en résulte encore que le pouvoir public ne peut venir que de Dieu. Dieu, seul, en effet, est le vrai et souverain maître des choses, toutes, quelles qu'elles soient, doivent nécessairement lui être soumises et lui obéir ; de telle sorte que quiconque a le droit de commander ne tient ce droit que de Dieu, chef suprême de tous. Tout pouvoir vient de Dieu. Mais, quelle que soit la forme du gouvernement, tous les chefs de l'Etat doivent absolument avoir le regard fixé sur Dieu, souverain Modérateur du monde, et, dans l'accomplissement de leur mandat, le prendre pour modèle et règle. »

1. *Jac.*, IV, 12. — 2. Encycl. *Diuturnum*.

dérable de ces philosophes consiste à ne pas voir ce qui est pourtant évident : c'est que les hommes ne constituent pas une race sauvage et solitaire ; c'est qu'avant toute résolution de leur volonté, leur condition naturelle est de vivre en société. Ajoutez à cela que le pacte dont on se prévaut est une invention et une chimère, et que, fût-il réel, il ne donnerait jamais à la souveraineté politique la mesure de force, de dignité, de stabilité, que réclament et la sûreté de l'Etat et les intérêts des citoyens. Le pouvoir n'aura cet éclat et cette solidité qu'autant que Dieu apparaîtra comme la source auguste et sacrée d'où il émane (1). »

III. Nature du pouvoir. — 1. *Il est essentiellement au service de la société.* Le pouvoir n'est pas, en faveur de ceux qui le détiennent, l'exercice d'une autorité capricieuse ou l'exploitation personnelle des avantages qui y sont attachés, c'est un service public et dans l'intérêt du public. Il doit être guidé par le sentiment de la justice et viser le bien général.

« Le commandement doit donc être juste, dit Léon XIII ; c'est moins le gouvernement d'un maître que d'un père, car l'autorité de Dieu sur les hommes est très juste et se trouve unie à une paternelle bonté. Il doit d'ailleurs s'exercer pour l'avantage des citoyens, parce que ceux qui ont l'autorité sur les autres en sont exclusivement investis pour assurer le bien public. L'autorité civile ne doit servir, sous aucun prétexte, à l'avantage d'un seul ou de quelques-uns, puisqu'elle a été constituée pour le bien commun. Si les chefs d'Etat se laissaient entraîner à une domination injuste, s'ils péchaient par abus de pouvoir ou par orgueil, s'ils ne pourvoyaient pas au bien du peuple, qu'ils le sachent, ils auront un jour à rendre compte à Dieu, et ce compte sera d'autant plus sévère que plus sainte est la fonction qu'ils exercent et plus

1. Encycl. *Diuturnum.*

élevé le degré de la dignité dont ils sont revêtus. « *Les puissants seront puissamment punis* (1). »

2. *Il doit reconnaître Dieu, lui rendre un culte public et favoriser la religion.* « Si la nature et la raison imposent à chacun l'obligation d'honorer Dieu d'un culte saint et sacré, parce que nous dépendons de sa puissance et que, issus de lui, nous devons retourner à lui, elles astreignent à la même loi la société civile. Les hommes, en effet, unis par les liens d'une société commune, ne dépendent pas moins de Dieu que pris isolément. Autant au moins que l'individu, la société doit rendre grâce à Dieu, dont elle tient l'existence, la conservation et la multitude innombrable de ses biens. C'est pourquoi, de même qu'il n'est permis à personne de négliger ses devoirs envers Dieu, et que le plus grand de tous les devoirs est d'embrasser d'esprit et de cœur la religion, non pas celle que chacun préfère, mais celle que Dieu a prescrite et que des preuves certaines et indubitables établissent la seule vraie entre toutes, ainsi les sociétés politiques ne peuvent sans crime se conduire comme si Dieu n'existait en aucune manière, ou se passer de la religion comme étrangère et inutile, ou en admettre une indifféremment selon leur bon plaisir. En honorant la Divinité, elles doivent suivre strictement les règles et le mode suivant lesquels Dieu lui-même a déclaré vouloir être honoré.

« Les chefs d'Etat doivent donc tenir pour saint le nom de Dieu et mettre au nombre de leurs principaux devoirs celui de favoriser la religion, de la protéger de leur bienveillance, de la couvrir de l'autorité tutélaire des lois, et ne rien statuer ou décider qui soit contraire à son intégrité. Et cela ils le doivent aux citoyens dont ils sont les chefs. Tous, tant que nous sommes, en effet, nous sommes nés et élevés en vue d'un bien suprême et final auquel il faut tout rapporter, placé qu'il est aux cieux, au delà de cette fragile et courte existence. Puisque c'est de cela que dépend la complète et parfaite félicité des hommes, il est de l'intérêt suprême de chacun d'atteindre cette fin. Com-

1. *Sap.*, VI, 7 ; Encycl, *Immortale Dei.*

me donc la société civile a été établie pour l'utilité de tous, elle doit, en favorisant la prospérité publique, pourvoir au bien des citoyens de façon non seulement à ne mettre aucun obstacle, mais à assurer toutes les facilités possibles à la poursuite et à l'acquisition de ce bien suprême et immuable auquel ils aspirent eux-mêmes. La première de toutes consiste à faire respecter la sainte et inviolable observance de la religion, dont les devoirs unissent l'homme à Dieu (1). »

3. *Le pouvoir de commander a pour conséquence, chez les sujets, le devoir d'obéir.* « Si, en effet, l'autorité de ceux qui gouvernent est une dérivation du pouvoir de Dieu même, aussitôt et par là même elle acquiert une dignité plus qu'humaine. Ce n'est pas, sans doute, cette grandeur faite d'absurdité et d'impiété que rêvaient les empereurs païens quand ils revendiquaient pour eux-

1. Encycl. *Immortale Dei.* Antérieurement à toute Révélation, l'Etat a un devoir naturel de religion à remplir. S'abstenir de toute manifestation publique du culte, sous prétexte de ne froisser aucune susceptibilité, et simplement à cause d'une infime minorité, est de sa part une lâcheté et une faute. C'est là pourtant ce qui se voit en France aujourd'hui. « Il n'appartient pas, observe Mgr d'Hulst, *Conf. de N. D.* Carême de 1895, Paris, 1908, p. 340-341, à un nombre plus ou moins grand d'esprits faussés de changer les bases essentielles de la vie humaine. Les athées (s'il en existe) se placent en dehors des conditions nécessaires de l'existence sociale. Ce serait accorder à leur aveuglement, volontaire ou non, un privilège excessif que de suspendre en leur faveur les effets d'une obligation fondamentale, antérieure à toute organisation politique... Si, en France, le gouvernement recule aujourd'hui devant l'accomplissement collectif du devoir religieux, c'est que la secte des ennemis de Dieu a réussi à s'emparer des avenues du pouvoir. On voit ainsi une grande nation condamnée à l'athéisme officiel par les guides malfaisants qu'elle s'est donnés. Ceux-ci invoquent, pour excuser ou glorifier leurs défaillances, le respect qui les anime envers la liberté des consciences ; mais ce n'est là qu'un prétexte. En fait, ils imposent au grand nombre l'impiété de quelques uns, ce qui est plus contraire à la liberté que de maintenir contre quelques uns un principe nécessaire à tous. »

mêmes les honneurs divins, mais une grandeur vraie, solide, et communiquée à l'homme à titre de don et de libéralité céleste. Dès lors les sujets devront obéir aux princes comme à Dieu même, moins par la crainte du châtiment que par le respect de la majesté, non dans un sentiment de servilité, mais sous l'inspiration de la conscience. Et l'autorité, fixée à sa vraie place, s'en trouvera grandement affermie : car les citoyens, se sentant pressés par le devoir, devront nécessairement s'interdire l'indocilité et la révolte, persuadés, d'après les vrais principes, que résister au pouvoir de l'Etat, c'est s'opposer à la volonté divine, que refuser l'honneur aux souverains, c'est le refuser à Dieu (1). »

Tel est bien l'enseignement de saint Paul, que nous rappelions plus haut. Celui de saint Pierre n'est pas moins formel, quand il dit : « *Soyez donc soumis à toute institution humaine à cause du Seigneur ; soit au roi, comme souverain, soit aux gouverneurs, comme délégués par lui pour faire justice des malfaiteurs et approuver les gens de bien. Car c'est la volonté de Dieu que, par votre bonne conduite, vous fermiez la bouche aux insensés qui vous méconnaissent* (2). » Et pourtant, lorsque saint Pierre et saint Paul formulaient des devoirs si précis, un monstre gouvernait l'empire romain, c'était Néron. Et Néron eut des successeurs qui, à dix reprises différentes dans l'espace de moins de trois cents ans, firent couler à flots le sang des chrétiens. Mais, quelle que fût l'indignité et la cruauté de ces persécuteurs, les chrétiens n'en prièrent pas moins pour eux ; ils se montrèrent d'un loyalisme à toute épreuve, tant que leur obeissance respectait les droits de la conscience et permettait de rendre à Dieu l'honneur qui lui est dû ; et lorsqu'ils étaient mis en demeure de

1. Encycl. *Diuturnum* : cf. Encycl. *Immortale Dei.* — 2. I *Petr.*, II, 13-15.

trahir leurs devoirs religieux et de renoncer à la foi, ils préféraient la mort sanglante à l'apostasie (1).

4. *Parfois, c'est la désobéissance aux lois qui est un devoir*, quand ces lois sont injustes ou attentatoires au droit naturel ou divin. « Il n'existe qu'une seule raison valable de refuser l'obéissance, c'est le cas d'un précepte manifestement contraire au droit naturel ou divin ; car là où il s'agirait d'enfreindre soit la loi naturelle, soit la volonté de Dieu, le commandement et l'exécution seraient également criminels. Si donc on se trouvait réduit à cette alternative de violer, ou les ordres de Dieu, ou ceux des gouvernants, il faudrait suivre le précepte de Jésus-Christ qui veut qu'on rende à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu (2), et, à l'exemple des Apôtres, on devrait répondre : « *Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes* (3). » Et il ne serait pas juste d'accuser ceux qui agissent ainsi de méconnaître le devoir de la soumission ; car les princes

1. « Quand les empereurs, par leurs édits, ou les préteurs, par leurs menaces, voulaient contraindre les fidèles d'abjurer la foi chrétienne ou de trahir quelque autre devoir, alors, sans hésitation, ils aimaient mieux déplaire aux hommes qu'à Dieu. Et cependant, même en ces conjectures, bien loin de faire aucun acte séditieux ou injurieux pour la majesté impériale, ils ne revendiquaient qu'un seul droit : celui de se déclarer chrétiens et de repousser toute apostasie. Du reste, aucune pensée de résistance : tranquillement, joyeusement, ils allaient au devant des supplices, et la grandeur de leur courage l'emportait sur la grandeur des tourments. — Le même esprit dans le même temps fit admirer jusque sous les drapeaux la force des institutions chrétiennes. Le propre du soldat chrétien était d'allier la plus grande vaillance au respect le plus absolu de la discipline, de joindre à l'élévation des sentiments une inviolable fidélité envers le prince. Que s'il recevait un ordre immoral, comme de fouler aux pieds la loi de Dieu ou de tourner son épée contre d'innocents adorateurs de Jésus-Christ, alors seulement il refusait d'obéir ; mais alors aussi il préférait déposer les armes et subir la mort pour sa religion plutôt que de donner à sa résistance le caractère d'une sédition ou d'une attaque à l'autorité publique. » Encycl. *Diuturnum*. — 2. *Matth.*, XXII, 21. — 3. *Act.*, V, 29.

dont la volonté est en opposition avec la volonté et les lois de Dieu, dépassent en cela les limites de leur pouvoir et renversent l'ordre de la justice ; dès lors, leur autorité perd sa force, car où il n'y a plus de justice, il n'y a plus d'autorité (1). »

IV. Limites du pouvoir. — Ces limites sont clairement marquées par la nature même et le but propre de sa fonction, par les droits inamissibles des sujets. La fonction du pouvoir est de promouvoir le bien de la société, le bien général. De là trois conséquences : la première, c'est que le pouvoir ne peut pas prescrire ce qui est moralement mauvais ; la seconde, c'est qu'il ne peut pas violer le droit naturel des citoyens ; la troisième, c'est qu'il ne peut pas se servir de la force publique en faveur d'intérêts privés.

1. *L'autorité civile ne peut pas imposer le mal moral ou le péché*, parce qu'elle n'agirait pas alors en tant que mandataire de Dieu. Or, Dieu est souverainement opposé au péché ; il l'interdit par le décalogue sous toutes ses formes. De plus elle agirait contrairement à sa raison d'être, qui est de procurer le bien public. Or, le péché ne saurait passer pour un élément du bien général. Enfin elle se heurterait contre la conscience des citoyens, qui est de sa nature un sanctuaire inviolable et qui, en pareil cas, comme nous l'avons déjà dit, a le devoir de résister.

2. *L'autorité civile ne peut pas priver le citoyen de son droit naturel*, parce que ce droit est antérieur, logiquement et historiquement, à l'Etat. Dieu, auteur de la nature humaine, respecte les droits qu'il lui a donnés ; il entend, par conséquent, que ses représentants, les détenteurs du pouvoir, quels qu'ils

1. Encycl. *Diuturnum*.

soient, les respectent également. La société n'est point organisée pour les méconnaître ou les nier, mais pour les faire valoir. Prétendre donc, comme on le fait, qu'il n'y a pas de droits contre la loi, serait la négation même du droit naturel et conférer à la loi une autorité tyrannique qu'elle ne saurait avoir ; ce serait du même coup supprimer tout devoir d'obéissance et donner droit de cité à la révolte et à l'anarchie (1).

3. *L'autorité civile ne peut pas user de la force coercitive en faveur d'intérêts particuliers*, parce qu'elle n'est pas une exploitation qui doive profiter avant tout à ceux qui détiennent le pouvoir, mais un service public ; et c'est là ce que, pratiquement, oublient trop souvent les gouvernants de l'heure présente en France (2). Détourner vers une fin privée

1. « Est-ce à dire que la loi civile ne peut rien sur les matières qui relèvent du droit naturel ? Ce serait un excès de le prétendre. *La propriété individuelle* est un droit antérieur à la société politique, mais elle a des contacts nécessaires avec celle-ci, et la loi peut en régler l'exercice pourvu qu'elle en respecte le principe. *L'autorité paternelle* est d'origine divine, mais les mauvais parents ne sauraient échapper à l'action du pouvoir ; quand la loi les oblige à remplir leurs devoirs, elle reste dans sa mission ; si, au contraire, elle les dépouille de leur tutelle sacrée, elle abuse, et ses prescriptions sont nulles. *L'association*, qui centuple les forces de l'individu, est une extension naturelle de la personnalité ; ce n'est pas la loi qui la crée ; toutefois celle-ci ne sort pas de son rôle quand elle en détermine les conditions et les effets. On le voit : le droit politique côtoie le droit naturel : il en modifie l'application, donc il le suppose ; en conclure qu'il le supprime, c'est tomber dans une absurde et odieuse logomachie. » D'Hulst, *Conf. de N. D.*, Carême de 1895, IIe Conf., Paris, 1908, p. 51-52. — 2. « Regardez donc où vont les deniers publics. Est-ce à des entreprises glorieuses et fécondes ? Oui, en partie. Mais, dans ce fleuve de la richesse commune, on pratique des saignées occultes : tant de millions pour faire mentir la presse et tant d'autres pour la faire taire ; tant pour payer l'éloge des

l'action d'un pouvoir constitué en vue d'une fin générale, c'est proprement la tyrannie, comme l'a dit saint Thomas ; et il n'en est pas de forme plus odieuse que celle qui consiste à se faire du pouvoir une source d'avantages personnels au détriment du bien général (1).

III. L'Eglise et l'Etat

I. Existence de deux sociétés distinctes. — 1. *Problème qui se pose.* — L'homme est composé d'une âme et d'un corps ; il doit veiller aux biens spirituels comme aux biens temporels. Vivant en société, il doit trouver, conformément à sa nature, le moyen de se procurer, dans le milieu où il vit, les avantages de l'âme comme ceux du corps, et c'est à l'autorité de lui faciliter l'acquisition des uns et des autres. Est-ce exclusivement à l'autorité civile ? Celle-ci n'a-t-elle pas assez de la gestion des intérêts généraux d'ordre matériel ? Peut-elle encore y joindre celle des intérêts spirituels ? N'existe-t-il pas plutôt une autre société, complètement distincte

affaires véreuses et tant pour imposer silence à ceux qui en démasqueraient l'improbité ; tant pour acheter les suffrages des électeurs et le reste pour diriger les résolutions des élus. Qui profite de ces détournements ? Une oligarchie de politiciens sans scrupules. Qui en supporte le préjudice ? Ce sont les humbles de ce monde. Non, décidément, la tyrannie n'est pas morte ; et la puissance publique, pour avoir compliqué ses rouages, n'a pas perdu le secret des prévarications fructueuses. » D'Hulst, *loc. cit.*, p. 54.

1. Voir à la leçon précédente le rôle de l'Etat dans la question ouvrière. « La puissance politique, dit Léon XIII, Encycl. *Diuturnum*, n'est faite pour servir l'intérêt privé de personne, et les fonctions publiques doivent être remplies pour l'avantage, non de ceux qui gouvernent, mais de ceux qui sont gouvernés. »

et uniquement vouée aux soins des intérêts supérieurs de l'âme ? Et celle-ci, quelle est-elle ? Quels sont ses droits ? Quelles sont ses fonctions ? Et comme son action portera nécessairement sur des personnes qui sont déjà les sujets de l'Etat, n'y aura-t-il pas confusion, conflit, désordre ? C'est toute la question des rapports de l'Eglise et de l'Etat. Il y a longtemps qu'elle a été résolue par l'Eglise théoriquement et pratiquement. Mais comme sa solution n'agrée pas à l'esprit moderne, qui lui préfère la théorie païenne de l'omnipotence absolue de l'Etat, elle a été de nouveau mise en lumière par Léon XIII et proclamée la seule acceptable, non seulement au nom de l'Evangile, mais encore au nom de l'équité naturelle, de la raison et du bon sens. Nous n'avons donc qu'à rappeler cet enseignement lumineux sur l'existence de deux sociétés distinctes, autonomes chacune dans sa sphère, et appelées à s'entendre, non à se contredire, sur quelques points communs, qui appartiennent diversement à leurs juridictions respectives.

2. *La distinction des deux sociétés.* C'est de l'apparition du christianisme que date cette distinction précise. Le paganisme n'y avait guère songé ; il est vrai qu'il n'avait pas l'idée d'une société universelle des âmes en vue des intérêts supérieurs du temps et de l'éternité. Chaque peuple avait sa religion nationale, et le sacerdoce n'était alors qu'une dépendance de l'Etat, qu'un instrument de règne aux mains du pouvoir civil. Mais le Christ est venu fonder ce royaume de Dieu ou cette société des âmes, qui doit s'étendre, par dessus toutes les frontières, à tous les pays, à toutes les races, sans distinction de juifs ou de gentils, de grecs et de romains ou de barbares, d'hommes libres ou d'esclaves ; royaume ou société d'ordre à part, qui n'est pas de ce monde bien que

vivant dans ce monde, et qui entend respecter et faire respecter les pouvoirs établis sans se substituer à eux, en rendant à César ce qui est à César, mais à la condition de rendre à Dieu ce qui est à Dieu ; de telle sorte que désormais tout homme a deux patries, la patrie terrestre, celle du sol où il naît et où il vit, et la patrie céleste, celle de l'ordre surnaturel où le baptême l'introduit ; l'une, gouvernée par des pouvoirs civils en vue des intérêts temporels et matériels, l'autre, par un pouvoir religieux, en vue des intérêts spirituels et éternels.

3. *La distinction des deux pouvoirs.* « Dieu a divisé le gouvernement du genre humain entre deux puissances : la puissance ecclésiastique et la puissance civile ; celle-là préposée aux choses divines, celle-ci aux choses humaines. Chacune d'elles en son genre est souveraine, chacune est renfermée dans des limites parfaitement déterminées et tracées en conformité de sa nature et de son but spécial. Il y a donc comme une sphère circonscrite dans laquelle chacune exerce son action *jure proprio* (1). »

II. Rapports entre les deux pouvoirs. — 1. *Nécessité d'une entente harmonieuse.* L'autorité de ces deux pouvoirs distincts, parfaits et autonomes chacun dans sa sphère propre, « s'exerçant sur les mêmes sujets, il peut arriver qu'une seule et même chose, bien qu'à un titre différent, mais pourtant une seule et même chose, ressortisse à la juridiction et au jugement de l'une et de l'autre puissance. Il était donc digne de la sage Providence de Dieu, qui les a établies toutes les deux, de leur tracer leur voie et leur rapport entre elles. Les puissances qui sont ont été disposées par Dieu (2). S'il en était autrement,

1. Encycl. *Immortale Dei.* — 2. *Rom.*, XIII, 1.

il naîtrait souvent des causes de funestes contentions et de conflits, et souvent l'homme devrait hésiter, perplexe, comme en face d'une double voie, ne sachant que faire, par suite des ordres contraires des deux puissances dont il ne peut en conscience secouer le joug. Il répugnerait souverainement de rendre responsable de ce désordre la sagesse et la bonté de Dieu, qui, dans le gouvernement du monde physique, pourtant d'un ordre bien inférieur, a si bien tempéré les unes par les autres les forces et les causes naturelles, et les a fait s'accorder d'une façon si admirable qu'aucune d'elles ne gêne les autres, et que toutes, dans un parfait ensemble, conspirent au but auquel tend l'univers. Il est donc nécessaire qu'il y ait entre les deux puissances un système de rapports bien ordonné, non sans analogie avec celui qui, dans l'homme, constitue l'union de l'âme et du corps (1). »

2. *Nature de cet accord.* « On ne peut se faire une juste idée de la nature et de la force de ces rapports qu'en considérant la nature de chacune des deux puissances, et en tenant compte de l'excellence et de la noblesse de leurs buts, puisque l'une a pour fin prochaine et spéciale de s'occuper des intérêts terrestres, et l'autre de procurer les biens célestes éternels.

« Ainsi, tout ce qui, dans les choses humaines, est sacré à un titre quelconque, tout ce qui touche au salut des âmes et au culte de Dieu, soit par sa nature, soit par rapport à son but, tout cela est du ressort de l'autorité de l'Eglise. Quant aux autres choses qu'embrasse l'ordre civil et politique, il est juste qu'elles soient soumises à l'autorité civile, puisque Jésus-Christ a commandé de rendre à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu.

« Des temps arrivent parfois où prévaut un autre mode d'assurer la concorde et de garantir la paix et la liberté ;

1. Encycl. *Immortale Dei.*

c'est quand les chefs d'Etat et les souverains Pontifes seront mis d'accord par un traité sur quelque point particulier. Dans de telles circonstances, l'Eglise donne des preuves éclatantes de sa charité maternelle, en poussant aussi loin que possible l'indulgence et la condescendance (1). »

Léon XIII est revenu sur cette doctrine, dans sa lettre *Praeclara gratulationis*, du 20 juin 1894. « Dieu, dit-il, qui, dans sa haute Providence, a préposé au gouvernement des sociétés humaines et la puissance civile et la puissance sacrée, a voulu, sans doute, qu'elles fussent distinctes, mais leur a interdit toute rupture et tout conflit. Ce n'est pas assez dire: la volonté divine demande, comme d'ailleurs le bien général des sociétés, que le pouvoir civil s'harmonise avec le pouvoir ecclésiastique. Ainsi à l'Etat ses droits et ses devoirs propres ; à l'Eglise, les siens ; mais, entre l'un et l'autre, les liens d'une étroite concorde. Par là, on arrivera sûrement à supprimer le malaise qui se fait sentir dans les rapports de l'Eglise et de l'Etat, malaise funeste à plus d'un titre et si douloureux à tous les bons. »

1. « Telle est l'organisation chrétienne de la société civile, et cette théorie, continue Léon XIII, n'est ni téméraire ni arbitraire ; mais elle se déduit des principes les plus élevés et les plus certains, confirmés par la raison naturelle elle-même. Cette constitution de la société politique n'a rien qui puisse paraître peu digne ou malséant à la dignité des princes. Loin de rien ôter aux droits de la majesté, elle les rend au contraire plus stables et plus augustes. Bien plus, si l'on y regarde de plus près, on reconnaîtra à cette institution une grande perfection qui fait défaut aux autres systèmes politiques ; et elle produirait certainement des fruits excellents et variés si seulement chaque pouvoir demeurait dans ses attributions et mettait tous ses soins à remplir l'office et la tâche qui lui ont été déterminés. En effet, dans la constitution de l'Etat, telle que nous venons de l'exposer, le divin et l'humain sont délimités dans un ordre convenable ; les droits des citoyens sont assurés et placés sous la protection des mêmes lois divines, naturelles et humaines ; les devoirs de chacun sont aussi sagement tracés que leur observance est prudemment sauvegardée. » Encycl. *Immortale Dei.*

3. *Ce qu'il requiert de la part de l'Etat.* Et d'abord s'il a plu à Dieu de fonder une Eglise pour assurer le salut du genre humain, son acceptation n'en est pas plus facultative pour l'Etat que pour l'individu ; car Dieu est aussi bien le maître de la société que des membres qui la composent. Et l'Etat, précisément parce qu'il fait l'unité du corps social, est saisi, au nom de tous, de l'obligation qui incombe à chacun.

Mais, se demande Mgr d'Hulst (1), si l'Etat se préoccupe de la destinée spirituelle de ses sujets, ne sortira-t-il pas de sa compétence ? Et s'il y emploie la contrainte, ne versera-t-il pas dans la tyrannie? Cela dépend de la double hypothèse qu'on peut faire.

Première hypothèse. — *La société est composée en totalité de croyants* qui connaissent leurs devoirs envers Dieu, Jésus-Christ et son Eglise. Dans ce cas, l'Etat n'a ni à déterminer la fin et les moyens, ni à dogmatiser ou à légiférer dans le domaine religieux, comme l'ont fait le Bas Empire et la Révolution ; ce serait sortir de sa sphère et commettre un abus de pouvoir. Il a du moins le devoir de rendre hommage à Dieu au nom du peuple qu'il gouverne, en s'associant aux actes de religion qui s'accomplissent au sein de l'Eglise. « Il doit, en outre, pourvoir au bien matériel et moral des citoyens. Or, le maintien de la liberté religieuse, la protection accordée au culte, un patronage éclairé favorisant les plus saines influences, une discipline sociale propice aux bons exemples et sévère aux mauvais, ce sont-là autant de conditions heureuses qui profitent aux membres de la société spirituelle.

1. *Conf. de N.-D.*, Carême de 1895, V^e^ Conf., Paris, 1908, p. 124.

En travaillant à leur en assurer le bienfait, les chefs de la société temporelle restent fidèles à leur mission. Pour remplir ce devoir, ils doivent nécessairement tenir compte des prérogatives accordées par Jésus-Christ à son Eglise, faire respecter sa doctrine, ses lois, ses institutions ; disposer enfin de telle sorte la législation civile que, loin d'entraver l'action du gouvernement spirituel, elle la seconde et la développe (1). »

Si l'unité de croyance vient à être menacée, l'Etat, qui n'a pas à connaître des doctrines en matière de foi, laissera l'Eglise se prononcer, juger les novateurs, et, s'ils s'obstinent dans leur révolte, les punir selon les lois de la jurisprudence canonique et les excommunier ; mais il pourra prêter à l'autorité religieuse le pouvoir coercitif dont il dispose, pour arrêter une contagion qui serait nuisible à la société civile elle-même.

L'intervention du bras séculier dans les causes d'hérésie ! La contrainte au service de l'orthodoxie ! Voilà le grand scandale aux yeux des libéraux et des incrédules. Mais l'Eglise, fait observer Mgr D'Hulst, ne consent pas à désavouer l'histoire, moins encore les principes. Elle a condamné la thèse du libéralisme absolu (2). Et si cela étonne que l'Etat chré-

1. D'Hulst, *Ibid*, p. 125. — 2. C'est la thèse qui voudrait éviter tout contact entre les deux pouvoirs pour supprimer ainsi tout conflit. L'Etat n'aurait qu'à s'occuper de sa fin purement temporelle, en ignorant officiellement la Révélation et l'Eglise et en laissant les citoyens libres de choisir leur religion ou même de n'en suivre aucune. Ainsi entendue, cette thèse a été justement condamnée par Grégoire XVI et Pie IX, parce qu'il est impossible qu'en fait les deux pouvoirs s'ignorent sans jamais avoir de point de contact, et parce que cela laisserait supposer que le catholicisme n'intéresse que la vie individuelle, et nullement la vie collective de la nation, ce qui est manifestement faux

tien ait pu mettre sa force coercitive au service de la religion catholique, cela vient de ce que, depuis la Révolution, « on vit dans un milieu où la diversité des croyances, à force d'être la condition ordinaire, finit par sembler la condition naturelle et presque désirable d'une société. » Et l'on projette ainsi sur le passé les conditions du présent. Or, jadis, l'Etat était chrétien : il pouvait donc prêter sa force pour empêcher toute propagande impie, car c'était protéger la foi et les mœurs des fidèles, et par-là même la paix sociale. Voilà le droit. Quant au fait, il a pu donner lieu à des abus (1), mais les abus ne sont pas pour infirmer la valeur du droit.

Multiples avantages de l'accord dans l'unité de croyance (2). Cette hypothèse n'est plus, il est vrai,

et dangereux. C'est faux d'abord : « La religion, dit-on, est affaire de conscience, et la conscience est individuelle. Oui, mais la vie collective met en jeu l'activité de tous les individus, donc elle retentit dans toutes les consciences. Si vous pressez le raisonnement libéral, vous en tirerez cette conséquence que la morale domestique ne relève pas de la conscience, parce qu'elle régit une collectivité. La famille, comme telle, n'a pas de conscience ; donc, les devoirs du père ou de l'époux ne lient pas la conscience de l'homme. Cette conclusion n'est pas plus absurde que cette autre : la nation, comme telle, n'a pas de conscience ; donc, il n'y a pas de morale civique. » Et puis, c'est dangereux, parce que, si l'on met la vérité religieuse en dehors des intérêts collectifs, d'autres excluront de même la vérité morale. « Aux libéraux qui défendent à l'Etat de sanctionner par sa puissance coercitive aucune institution religieuse, les socialistes répondront en lui interdisant de sanctionner la propriété ou le mariage, ou l'idée même de la patrie. » D'Hulst, *Conf. de N.-D.*, Carême de 1895, Paris, 1908, p. 365-366.

1. On sait avec quelle inlassable mauvaise foi on évoque toujours les souvenirs de l'*Inquisition*, de la *Saint-Barthélemy* et des *Dragonnades*. — 2. « Lorsque les Etats eurent à leur tête des princes chrétiens, l'Eglise redoubla de soins pour faire comprendre par sa prédication tout ce qu'il y a de sacré dans le pouvoir de

qu'un souvenir du temps passé ; mais, à une époque donnée, elle a été une réalité des plus fécondes ; et si, dans l'état de division des esprits qui caractérise notre époque actuelle, il paraît difficile qu'elle se réalise de nouveau, rien n'empêche de la désirer et d'y travailler, puisque c'est aussi bien l'idéal auquel on doit tendre.

En tout cas, « il fut un temps où la philosophie de l'Evangile gouvernait les Etats. A cette époque, l'influence de la sagesse chrétienne et sa divine vertu pénétraient les lois, les institutions, les mœurs des peuples, tous les rangs et tous les rapports de la société civile. Alors la

ceux qui gouvernent; l'effet salutaire de cet enseignement devait être de confondre, dans l'esprit des peuples, l'image même de la souveraineté avec une apparition de majesté religieuse qui ne pouvait qu'augmenter le respect et l'amour des sujets envers leurs princes. Et c'est par cette raison pleine de sagesse que l'Eglise institua le sacre solennel des rois. L'époque où la société, sortie des ruines de l'empire romain, reprit une vie nouvelle et ouvrit à la civilisation chrétienne des horizons pleins de grandeur, fut aussi celle où les Pontifes Romains donnèrent au pouvoir politique, par l'institution du *Saint-Empire*, une consécration particulière. Il en résulta pour la souveraineté temporelle un grand accroissement de dignité ; et il n'est pas douteux que les deux sociétés religieuse et civile n'eussent continué à en retirer les plus heureux fruits, si la fin que l'Eglise avait en vue dans cette institution eût été pareillement celle que se proposaient les princes et les peuples. Et de fait, toutes les fois que l'union régna entre les deux pouvoirs, on vit fleurir la paix et la prospérité. Quelque trouble s'élevait-il parmi les peuples ? L'Eglise était là, médiatrice du monde, prête à rappeler chacun à son devoir et capable de modérer, par un mélange de douceur et d'autorité, les passions les plus violentes. Les princes, d'autre part, tombaient-ils dans quelque excès de pouvoir ? L'Eglise savait les interpeller, et, en leur rappelant les droits, les besoins, les justes désirs des peuples, leur donner des conseils d'équité, de clémence, de bonté. Une semblable intervention réussit plus d'une fois à prévenir des soulèvements et des guerres civiles. » Encycl. *Diuturnum*.

religion instituée par Jésus-Christ, solidement établie dans le degré de dignité qui lui est dû, était partout florissante, grâce à la faveur des princes et à la protection légitime des magistrats. Alors le sacerdoce et l'empire étaient liés entre eux par une heureuse concorde et l'amical échange de bons offices. Organisée de la sorte, la société civile donna des fruits supérieurs à toute attente, dont la mémoire subsiste et subsistera, consignée qu'elle est dans d'innombrables documents que nul artifice des adversaires ne pourra corrompre ou obscurcir.

« Si l'Europe chrétienne a dompté les nations barbares et les a fait passer de la férocité à la mansuétude, de la superstition à la vérité ; si elle a repoussé victorieusement les invasions musulmanes ; si elle a gardé la suprématie de la civilisation ; et si, en tout ce qui fait honneur à l'humanité, elle s'est constamment et partout montrée guide et maîtresse ; si elle a gratifié les peuples de la vraie liberté sous ses diverses formes ; si elle a très sagement fondé une foule d'œuvres pour le soulagement des misères, il est hors de doute qu'elle en est grandement redevable à la religion, sous l'inspiration et avec l'aide de laquelle elle a entrepris et accompli de si grandes choses. Tous ces biens dureraient encore, si l'accord des deux puissances avait persévéré, et il y avait lieu d'en espérer de plus grands encore, si l'autorité, si l'enseignement, si les avis de l'Eglise avaient rencontré une docilité plus fidèle et plus constante. Car il faudrait tenir comme loi imprescriptible ce qu'Yves de Chartres écrivait au pape Pascal II : « Quand l'empire et le sacerdoce vivent en bonne harmonie, le monde est bien gouverné, l'Eglise est florissante et féconde. Mais quand la discorde se met entre eux, non seulement les petites choses ne grandissent pas, mais les grandes elles-mêmes dépérissent misérablement (1). »

Seconde hypothèse. — *Il n'y a point d'unité de croyance ;* tel fut le cas, lorsque le christianisme fit son apparition ; et tel est le cas aujourd'hui, dans la

1. *Epist.* CCXXXVIII ; Encycl. *Immortale Dei.*

plupart des Etats contemporains depuis la Réforme et la Révolution ; il n'en est point qui ne compte un nombre plus ou moins considérable d'hérétiques, de schismatiques ou d'incrédules. De là une différence notable dans les relations de l'Eglise et de l'Etat. Nier ces relations ou prétendre laisser à l'Etat et à l'Eglise le soin d'agir dans l'ignorance complète l'un de l'autre, bon moyen, pense-t-on, d'éviter tout conflit, parce qu'on se flatte d'avoir supprimé tout contact, est un rêve chimérique. Décréter, comme on l'a fait en France, la séparation de l'Eglise et de l'Etat, est une entreprise des plus funestes et des plus préjudiciables au bien de la société, comme aussi des plus contraires à la nature des choses. Que faire alors ? Léon XIII va nous le dire, après avoir indiqué l'origine, la nature des revendications de l'esprit moderne, et ce qu'elles ont d'inacceptable et d'absurde.

1. *Principes modernes de liberté. Le droit nouveau.* « Ce pernicieux et déplorable goût des nouveautés que vit naître le XVI^e^ siècle, après avoir bouleversé la religion chrétienne, bientôt par une pente naturelle passa à la philosophie, et de la philosophie à tous les degrés de la société civile. C'est à cette source qu'il faut faire remonter ces principes modernes de liberté effrénée rêvés et promulgués parmi les grandes perturbations du siècle dernier (du XVIII^e^), comme les principes et les fondements d'un *droit nouveau*, inconnu jusqu'alors, et sur plus d'un point en désaccord, non seulement avec le droit chrétien, mais avec le droit naturel.

« Voici le principal de ces principes : tous les hommes, dès lors qu'ils son de même race et de même nature, sont semblables, et, par le fait, égaux entre eux dans la pratique de la vie ; chacun relève si bien de lui seul qu'il n'est d'aucune façon soumis à l'autorité d'autrui ; il peut en toute liberté penser sur toute chose ce qu'il veut, faire

ce qu'il lui plaît ; personne n'a le droit de commander aux autres.

« Dans une société fondée sur ces principes, l'autorité publique n'est que la volonté du peuple, lequel, ne dépendant que de lui-même, est aussi le seul à se commander Il choisit ses mandataires, mais de telle sorte qu'il leur délègue moins le droit que les fonctions du pouvoir pour l'exercer en son nom. La souveraineté de Dieu est passée sous silence, exactement comme si Dieu n'existait pas ou ne s'occupait en rien de la société du genre humain, ou bien comme si les hommes, soit en particulier, soit en société, ne devaient rien à Dieu, ou qu'on pût imaginer une puissance quelconque dont la cause, la force, l'autorité ne résidât pas tout entière en Dieu même. De cette sorte, on le voit, l'Etat n'est autre autre chose que la multitude maîtresse et se gouvernant elle-même ; et dès lors que le peuple est censé la source de tout droit et de tout pouvoir, il s'ensuit que l'Etat ne se croit lié à aucune obligation envers Dieu, ne professe officiellement aucune religion, n'est pas tenu de rechercher quelle est la seule vraie entre toutes, ni d'en préférer une aux autres, ni d'en favoriser une principalement ; mais qu'il doit leur attribuer à toutes l'égalité en droit, à cette fin seulement de les empêcher de troubler l'ordre public. Par conséquent, chacun sera libre de se faire juge de toute question religieuse, chacun sera libre d'embrasser la religion qu'il préfère ou de n'en suivre aucune si aucune ne lui agrée. De là découlent nécessairement la liberté sans frein de toute conscience, la liberté absolue d'adorer ou de ne pas adorer Dieu, la licence sans bornes de penser et de publier ses pensées. »

2. *Avec de tels principes quelle peut bien être la place faite à l'Eglise ?* « Etant donné que l'Etat repose sur ces principes, aujourd'hui en grande faveur, il est aisé de voir à quelle place on relègue injustement l'Eglise. — Là, en effet, où la pratique est d'accord avec de telles doctrines, la religion catholique est mise dans l'Etat sur le pied d'égalité, ou même d'infériorité, avec des sociétés qui lui sont étrangères. Il n'est tenu nul compte des lois ecclé-

siastiques, l'Eglise, qui a reçu de Jésus-Christ ordre et mission d'enseigner toutes les nations, se voit interdire toute ingérence dans l'instruction publique. — Dans les matières qui sont de droit mixtes, les chefs d'Etat portent d'eux-mêmes des décrets arbitraires et sur ces points affichent un superbe mépris des saintes lois de l'Eglise. Ainsi, ils font ressortir à leur juridiction les mariages des chrétiens ; portent des lois sur le lien conjugal, son unité, sa stabilité ; mettent la main sur les biens des clercs et dénient à l'Eglise le droit de posséder. En somme, ils traitent l'Eglise comme si elle n'avait ni le caractère, ni les droits d'une société parfaite, et qu'elle fût simplement une association semblable aux autres qui existent dans l'Etat. Aussi tout ce qu'elle a de droit, de puissance légitime d'action, ils le font dépendre de la concession et de la faveur des gouvernements.

« Dans les Etats où la législation civile laisse à l'Eglise son autonomie, et où un concordat public est intervenu entre les deux puissances, d'abord on crie qu'il faut séparer les affaires de l'Eglise des affaires de l'Etat, et cela dans le but de pouvoir agir impunément contre la foi jurée et se faire arbitre de tout, en écartant tous les obstacles. Mais, comme l'Eglise ne peut le souffrir patiemment, car ce serait pour elle déserter les plus grands et les plus sacrés des devoirs et qu'elle réclame absolument le religieux accomplissement de la foi qu'on lui a jurée, il naît souvent entre la puissance spirituelle et le pouvoir civil des conflits, dont l'issue presque inévitable est d'assujettir celle qui est le moins pourvue de moyens humains à celui qui en est mieux pourvu.

« Ainsi, dans cette situation politique que plusieurs favorisent aujourd'hui, il y a une tendance des idées et des volontés à chasser tout à fait l'Eglise de la société, ou à la tenir assujettie et enchaînée à l'Etat. La plupart des mesures prises par les gouvernements s'inspirent de ce dessein. Les lois, l'administration publique, l'éducation sans religion, la spoliation et la destruction des Ordres religieux, la suppression du pouvoir temporel des Pontifes Romains, tout tend à ce but : frapper au cœur les

institutions chrétiennes, réduire à rien la liberté de l'Eglise catholique et à néant ses autres droits. ».

3. *Mais ces principes sont faux.* « La simple raison naturelle démontre combien cette façon d'entendre le gouvernement civil s'éloigne de la vérité. Son témoignage, en effet, suffit à établir que tout ce qu'il y a d'autorité parmi les hommes procède de Dieu, comme d'une source auguste et suprême. Quant à la *souveraineté du peuple*, que, sans tenir aucun compte de Dieu, l'on dit résider de droit naturel dans le peuple, si elle est éminemment propre à flatter et à enflammer une foule de passions, elle ne repose sur aucun fondement solide et ne saurait avoir assez de force pour garantir la sécurité publique et le maintien paisible de l'ordre. En effet, sous l'empire de ces doctrines, les principes ont fléchi à ce point que, pour beaucoup, c'est une loi imprescriptible en droit politique, que de pouvoir légitimement soulever des séditions. Car l'opinion prévaut que les chefs ne sont plus que des délégués chargés d'exécuter la volonté du peuple: d'où cette conséquence nécessaire que tout peut également changer au gré du peuple et qu'il y a toujours à craindre des troubles.

4. « *Relativement à la religion*, penser qu'il est indifférent qu'elle ait des formes disparates et contraires, équivaut simplement à n'en vouloir ni choisir, ni suivre aucune. C'est l'athéisme, moins le nom. Quiconque, en effet, croit en Dieu, s'il est conséquent et ne veut pas tomber dans l'absurde, doit nécessairement admettre que les divers cultes en usage, entre lesquels il y a tant de différence, de disparité et d'opposition, même sur les points les plus importants, ne sauraient être tous également bons, également agréables à Dieu. »

5. « *De même, la liberté de penser et de publier ses pensées*, soustraite à toute règle, n'est pas de soi un bien dont la société ait à se féliciter ; mais c'est plutôt *la source et l'origine de beaucoup de maux.*—La liberté, cet élément de perfection pour l'homme, doit s'appliquer à ce qui est vrai et á ce qui est bon. Or, l'essence du bien et de la vérité ne peut changer au gré de l'homme, mais elle

demeure toujours la même, et non moins que la nature des choses, elle est immuable. Si l'intelligence adhère à des opinions fausses, si la volonté choisit le mal et s'y attache, ni l'une ni l'autre n'atteint sa perfection, toutes deux déchoient de leur dignité native et se corrompent.

« Il n'est donc pas permis de mettre au jour et d'exposer aux yeux des hommes ce qui est contraire à la vertu et à la vérité, et bien moins encore de placer cette licence sous la tutelle et la protection des lois. Il n'y a qu'une voie pour arriver au ciel, vers lequel nous tendons tous : c'est une bonne vie. L'Etat s'écarte donc des règles et des prescriptions de la nature, s'il favorise à ce point la licence des opinions et des actions coupables que l'on puisse impunément détourner les esprits de la vérité et les âmes de la vertu. Quant à l'Eglise, que Dieu lui-même a établie, l'exclure de la vie publique, des lois, de l'éducation de la jeunesse, de la société domestique, c'est une grande et pernicieuse erreur.

« *Une société sans religion ne saurait être bien réglée.* Et déjà, plus peut-être qu'il ne faudrait, l'on voit ce que vaut en soi et dans ses conséquences cette soi-disant morale civile. La vraie maîtresse de la vertu et la gardienne des mœurs est l'Eglise du Christ. C'est elle qui conserve en leur intégrité les principes d'où découlent les devoirs, et qui, suggérant les plus nobles motifs du bien vivre, ordonne non seulement de fuir les mauvaises actions, mais de dompter les mouvements de l'âme contraires à la raison, quand même ils ne se traduiraient pas en acte. Prétendre assujettir l'Eglise au pouvoir civil dans l'exercice de son ministère, c'est à la fois une grande injustice et une grande témérité. Par le fait même, on trouble l'ordre, car on donne le pas aux choses naturelles sur les choses surnaturelles ; on tarit ou, certainement, on diminue beaucoup l'affluence des biens dont l'Eglise, si elle était sans entraves, comblerait la société ; et, de plus, on ouvre la voie à des haines et à des luttes dont de trop fréquentes expériences ont démontré la grande et funeste influence sur l'une et l'autre société (1). »

1. Encycl. *Immortale Dei.*

7. *Toutes ces doctrines ont déjà été condamnées* par Grégoire XVI dans son Encyclique *Mirari vos*, du 15 août 1832, et par Pie IX dans son Encyclique *Quanta Cura* et dans le Syllabus. « De ces décisions, dit à son tour Léon XIII, il faut absolument admettre que l'origine de la puissance publique doit s'attribuer à Dieu, et non à la multitude ; que le droit à l'émeute répugne à la raison ; que ne tenir aucun compte des devoirs de la religion, ou traiter de la même manière les différentes religions, n'est permis ni aux individus, ni aux sociétés ; que la liberté illimitée de penser et d'émettre en public ses pensées ne doit nullement être rangée parmi les droits des citoyens, ni parmi les choses dignes de faveur et de protection. — De même, il faut admettre que l'Eglise, non moins que l'Etat, de sa nature et de plein droit, est une société parfaite ; que les dépositaires du pouvoir ne doivent pas prétendre asservir et subjuguer l'Eglise, ni diminuer sa liberté d'action dans sa sphère, ni lui enlever n'importe lequel des droits qui lui ont été conférés par Jésus-Christ. — Dans les questions de droit mixte, il est pleinement conforme à la nature ainsi qu'aux desseins de Dieu, non de séparer une puissance de l'autre, moins encore de les mettre en lutte, mais bien d'établir entre elles cette concorde qui est en harmonie avec les attributs spéciaux que chaque société tient de sa nature (1). »

Ces conclusions de l'enseignement pontifical sur la constitution et le gouvernement des Etats sont parfaitement légitimes et s'imposent à la raison ; d'autant plus, comme tient à le faire remarquer le même Léon XIII, qu'elles ne réprouvent en soi aucune forme de pouvoir, ni même une sage participation du peuple au gouvernement. Impossible d'accuser l'Eglise d'être l'ennemie, soit d'une juste tolérance, soit d'une saine et légitime liberté. « En effet, si l'Eglise juge qu'il n'est pas permis de mettre les divers cultes sur le même pied légal que la vraie reli-

1. Encycl. *Immortale Dei.*

gion, elle ne condamne pas pour cela les chefs d'Etat qui, en vue d'un bien à atteindre ou d'un mal à empêcher, tolèrent dans la pratique que ces divers cultes aient chacun leur place dans l'Etat. C'est d'ailleurs la coutume de l'Eglise de veiller avec le plus grand soin à ce que personne ne soit forcé d'embrasser la foi catholique contre son gré ; car, ainsi que l'observe sagement saint Augustin, l'homme ne peut croire que de plein gré. » Le pape estime avec raison avoir fait œuvre apostolique et accompli son devoir en proclamant la vérité, dans le désir de voir les affaires publiques suivre des voies moins périlleuses et reposer sur de plus solides fondements, et cela en laissant intacte la liberté légitime des peuples.

Situation actuelle en France. — 1. *Méconnaissance des enseignements pontificaux.* — La voix autorisée de Léon XIII s'est vainement fait entendre, en France, auprès des détenteurs officiels du pouvoir et de ceux qui mènent depuis longtemps, sous prétexte de liberté, la campagne antichrétienne et anticatholique. Tout permettait de prévoir qu'ils ne s'arrêteraient pas à mi-chemin, entraînés qu'ils étaient par l'influence occulte mais décisive de la Franc-Maçonnerie. Le plan était trop habilement conçu et les moyens mis en œuvre trop hypocritement combinés et gradués pour laisser l'ombre d'un doute sur le but poursuivi.

D'autre part, et parallèlement aux prétentions injustifiées du pouvoir civil, les modernistes soutenaient une thèse semblable et aussi ruineuse. La théorie catholique, disaient-ils, a eu sa raison d'être tant qu'on a considéré l'Eglise comme directement instituée par Dieu, l'auteur de l'ordre surnaturel ; mais, ajoutaient-ils, c'est là une doctrine aujour-

d'hui périmée, répudiée qu'elle est par la philosophie et l'histoire. Il y a donc lieu, non seulement de séparer l'Eglise de l'Etat, mais encore de la subordonner complètement à l'Etat dans les affaires temporelles; et telle est, en effet, la conclusion logique qui se dégageait de leurs prémisses. En attendant, ils demandaient à l'Eglise de suivre leur direction, car ils connaissaient mieux que personne les besoins de l'heure présente, et de s'harmoniser avec les formes civiles (1).

2. *La thèse de la séparation* se formulait ainsi peu à peu théoriquement avant de passer dans l'ordre des faits. Léon XIII en démontra l'absurdité dans son Encyclique « *Au milieu des sollicitudes*, » du 16 février 1892. « Dès que l'Etat, disait-il, refuse de donner à Dieu, ce qui est à Dieu, il refuse, par une conséquence nécessaire, de donner aux citoyens ce à quoi ils ont droit comme hommes. Car, qu'on le veuille ou non, les vrais droits de l'homme naissent précisément de ses devoirs envers Dieu. D'où il suit que l'Etat, en manquant, sous ce rapport, le but principal de son institution, aboutit en réalité à se renier lui-même et à démentir ce qui est la raison de sa propre existence. Vouloir que l'Etat se sépare de l'Eglise, ce serait vouloir, par une conséquence logique, que l'Eglise fût réduite à la liberté de vivre selon le droit commun à tous les citoyens. »

3. *La séparation de l'Eglise et de l'Etat existe bien, en fait, aux Etats-Unis*. Pourquoi ne pourrait-il pas en être de même en France? C'est la question que se posaient quelques esprits téméraires et peu clairvoyants. Et Léon XIII de répondre, en constatant le fait, mais en montrant son caractère tout à fait exceptionnel, et en précisant que ce n'est point là

1. Voir l'Encyclique *Pascendi*, t. III, p. XXVI-XXVIII.

l'état normal. La situation de l'Eglise en Amérique est « une manière d'être qui, si elle a ses nombreux et graves inconvénients, offre aussi quelques avantages, surtout quand le législateur, par une heureuse inconséquence, ne laisse pas que de s'inspirer des principes chrétiens ; et ces avantages, bien qu'ils ne puissent justifier le faux principe de la séparation, ni autoriser à le défendre, rendent cependant digne de tolérance un état de choses qui, pratiquement, n'est pas le pire de tous (1). » Malgré donc les avantages réels qu'offre la situation de l'Eglise aux Etats-Unis, avantages qui ne sont du reste que très accidentels et restent très aléatoires, on ne saurait la présenter comme la règle normale

1. Encycl. au Clergé de France « *Au milieu des sollicitudes.* » Léon XIII revient sur ce sujet dans sa lettre apostolique « *Longinqua Oceani,* » du 6 janvier 1895 : « Cet heureux état de choses, il n'en faut point douter, est dû en grande partie aux prescriptions et aux décrets de vos synodes, de ceux surtout que l'autorité du Siège apostolique a convoqués et sanctionnés en ces derniers temps. Mais aussi, et il nous est agréable de reconnaître la vérité, il faut en rendre grâce à l'équité des lois sous lesquelles vit l'Amérique, et aux mœurs d'une République bien constituée. Chez vous, en effet, grâce à la bonne constitution de l'Etat, l'Eglise n'étant gênée par les liens d'aucune loi, étant défendue contre la violence par le droit commun et l'équité des jugements, a obtenu la garantie de vivre et d'agir sans obstacle. Toutes ces remarques sont vraies. Pourtant il faut se garder d'une erreur : qu'on n'aille pas conclure de là que la meilleure situation pour l'Eglise est celle qu'elle a en Amérique, ou bien qu'il est toujours permis et utile de séparer, de disjoindre les intérêts de l'Eglise et de l'Etat comme en Amérique. En effet, si la religion catholique est honorée parmi vous, si elle prospère, si même elle s'est accrue, il faut l'attribuer entièrement à la fécondité divine dont jouit l'Eglise, qui, lorsque personne ne s'y oppose, lorsque rien ne lui fait obstacle, s'étend elle-même et se répand. Pourtant elle produirait encore bien plus de fruits, si elle jouissait, non seulement de la liberté, mais encore de la faveur des lois et de la protection des pouvoirs publics. »

à appliquer partout. Car, là même, elle n'est pas sans de graves inconvénients, et ces inconvénients pourraient bien se multiplier partout ailleurs, au point de paralyser complètement l'action de l'Eglise, sinon de compromettre son existence.

4. *Acheminement vers la séparation.* « Vous avez vu violer la sainteté et l'inviolabilité du mariage chrétien par des dispositions législatives en contradition formelle avec elles ; laïciser les écoles et les hôpitaux ; arracher les clercs à leurs études et à la discipline ecclésiastique pour les astreindre au service militaire ; disperser et dépouiller les Congrégations religieuses et réduire la plupart du temps leurs membres au dernier dénuement. D'autres mesures légales ont suivi que vous connaissez tous : on a abrogé la loi qui ordonnait des prières publiques au début de chaque session parlementaire et à la rentrée des tribunaux ; supprimé les signes de deuil traditionnels à bord des navires, le Vendredi Saint ; effacé du serment judiciaire ce qui en faisait le caractère religieux ; banni des tribunaux, des écoles, de l'armée, de la marine, de tous les établissements publics enfin, tout acte ou tout emblème qui pouvait d'une façon quelconque rappeler la religion. Ces mesures et d'autres encore, qui, peu à peu, séparaient de fait l'Eglise de l'Etat, n'étaient rien autre chose que des jalons placés dans le but d'arriver à la séparation complète et officielle : leurs promoteurs eux-mêmes n'ont pas hésité à le reconnaître hautement et maintes fois (1). »

5. *Finalement, le gouvernement de la République Française a rompu le concordat* de façon très incorrecte, sans dénonciation préalable et, par suite, au mépris du droit des gens, qui veut que la rupture d'un traité soit d'abord notifiée régulièrement ; *et il a fait voter la loi de séparation.* Pie X a aussitôt protesté. Il a non seulement condamné la thèse elle-même de la séparation, mais il a encore dénoncé ce

1. Encycl. *Vehementer*, 11 février 1906.

que la nouvelle loi avait d'inique et de monstrueux. Car, en rompant avec l'Eglise, l'Etat, au lieu de lui laisser son indépendance et de lui permettre de jouir en paix du droit commun dans la liberté qu'il prétendait lui concéder, a pris des mesures d'exception si odieusement restrictives qu'elles mettent l'Eglise sous la coupe du pouvoir civil.

Condamnation de la thèse de la séparation de l'Eglise et de l'Etat. « Qu'il faille séparer l'Etat de l'Eglise, dit Pie X, c'est une thèse absolument fausse, une très pernicieuse erreur. »

1. *Elle est injurieuse à Dieu.* « Basée, en effet, sur ce principe que l'Etat ne doit reconnaître aucun culte religieux, elle est tout d'abord très gravement injurieuse pour Dieu. Car le créateur de l'homme est aussi le fondateur des sociétés humaines, il les conserve dans l'existence comme il nous y soutient. Nous lui devons non seulement un culte privé, mais un culte public et social pour l'honorer. »

2. « *En outre, cette thèse est la négation très claire de l'ordre surnaturel.* Elle limite, en effet, l'action de l'Etat à la seule poursuite de la prospérité publique durant cette vie, qui n'est que la raison prochaine des sociétés politiques ; et elle ne s'occupe en aucune façon, comme lui étant étrangère, de leur raison dernière, qui est la béatitude éternelle proposée à l'homme quand cette vie si courte aura pris fin. Et pourtant l'ordre présent des choses, qui se déroule dans le temps, se trouvant subordonné à la conquête de ce bien suprême et absolu, non seulement le pouvoir civil ne doit pas faire obstacle à cette conquête, mais il doit encore nous y aider. »

3. « *Cette thèse bouleverse également l'ordre très sagement établi par Dieu dans le monde*, ordre qui exige une harmonieuse concorde entre les deux sociétés. Ces deux sociétés, la société religieuse et la société civile, ont en effet les mêmes sujets, quoique chacune d'elles exerce dans sa sphère propre son autorité sur eux. Il en résule forcément

qu'il y aura bien des matières dont elles devront connaître l'une et l'autre, comme étant de leur ressort à toutes deux. Or, qu'entre l'Etat et l'Eglise l'accord vienne à disparaître, et de ces matières communes pulluleront facilement les germes de différends, qui deviendront très aigus des deux côtés ; la notion du vrai en sera troublée et les âmes remplies d'une grande anxiété. »

4. « *Enfin cette thèse inflige de graves dommages à la société civile elle-même*, car elle ne peut pas prospérer ni durer longtemps lorsqu'on n'y fait point sa place à la religion, règle suprême et souveraine maîtresse quand il s'agit des droits de l'homme et de ses devoirs (1). »

Condamnation de la loi de séparation. — 1. *Cette loi est contraire à la constitution divine de l'Eglise.* Car l'Eglise, telle que Notre Seigneur l'a voulue, comprend deux catégories de personnes, celle des pasteurs et celle du troupeau ; « catégories tellement distinctes entre elles que dans le corps pastoral seul résident le droit et l'autorité nécessaire pour promouvoir et diriger tous les membres vers la fin de la société ; quant à la multitude, elle n'a pas d'autre devoir que celui de se laisser conduire et, troupeau docile, de suivre ses pasteurs. » De droit divin, l'Eglise possède une hiérarchie qui enseigne, commande et gouverne ; de droit divin, elle doit remplir sa mission dans tous les Etats, dans tous les pays. Or, comme Pie X va le dire, la loi de séparation, votée en France, n'est rien moins que la négation en fait et en droit de la constitution de l'Eglise.

2. *Les associations cultuelles.* Contrairement aux principes constitutifs de l'Eglise, « la loi de séparation attribue l'administration et la tutelle du culte public, non pas au corps hiérarchique divinement institué par le Sau-

1. Encycl. *Vehementer.*

veur, mais à une association de personnes laïques. A cette association elle impose une forme, une personnalité juridique, et pour tout ce qui touche au culte religieux, elle la considère comme ayant seule des droits civils et des responsabilités à ses yeux. Aussi est-ce à cette association que reviendra l'usage des temples et des édifices sacrés, c'est elle qui possèdera tous les biens ecclésiastiques meubles et immeubles ; c'est elle qui disposera, quoique d'une manière temporaire seulement, des évêchés, des presbytères et des séminaires ; c'est elle enfin qui administrera les biens, règlera les quêtes et recevra les aumônes et les legs destinés au culte religieux. Quant au corps hiérarchique des pasteurs, on fait sur lui un silence absolu. Et si la loi prescrit que les associations cultuelles doivent être constituées conformément aux règles d'organisation générale du culte dont elles se proposent d'assurer l'exercice, d'autre part, on a bien soin de déclarer que, dans les différends qui pourront naître relativement à leurs biens, seul le Conseil d'Etat sera compétent. Ces associations cultuelles seront donc vis-à-vis de l'autorité civile dans une dépendance telle que l'autorité ecclésiastique, et c'est manifeste, n'aura plus sur elles aucun pouvoir. »

3. « *Rien de plus contraire à la liberté de l'Eglise que cette loi.* En effet, quand, par suite de l'existence des associations cultuelles, la loi de séparation empêche les pasteurs d'exercer la plénitude de leur autorité et de leur charge sur le peuple des fidèles ; quand elle attribue la juridiction suprême sur ces associations au Conseil d'Etat et qu'elle les soumet à toute une série de prescriptions en dehors du droit commun, qui rendent leur formation difficile et plus difficile encore leur maintien ; quand, après avoir proclamé la liberté du culte, elle en restreint l'exercice par de multiples exceptions ; quand elle dépouille l'Eglise de la police intérieure des temples pour en investir l'Etat, quand elle entrave la prédication de la foi et de la morale catholiques et édicte contre les clercs un régime pénal sévère et d'exception ; quand elle sanctionne ces dispositions et plusieurs autres semblables, où l'arbi-

traire peut aisément s'exercer, que fait-elle donc sinon placer l'Eglise dans une sujétion humiliante, et, sous le prétexte de protéger l'ordre public, ravir à des citoyens paisibles, qui forment encore l'immense majorité en France, le droit sacré d'y pratiquer leur propre religion ? Aussi n'est-ce pas seulement en restreignant l'exercice de son culte, auquel la loi de séparation réduit faussement toute l'essence de la religion, que l'Etat blesse l'Eglise, c'est encore en faisant obstacle à son influence toujours si bienfaisante sur le peuple et en paralysant de mille manières différentes son action. C'est ainsi, entre autres choses, qu'il ne lui a pas suffi d'arracher à cette Eglise les Ordres religieux, ses précieux auxiliaires dans le sacré ministère, dans l'enseignement, dans l'éducation, dans les œuvres de charité chrétienne, mais qu'elle la prive encore des ressources qui constituent les moyens nécessaires à son existence et à l'accomplissement de sa mission. »

4. *Elle viole le droit de propriété.* « Outre les préjudices et les injures que nous avons relevés jusqu'ici, la loi de séparation viole encore le droit de propriété de l'Eglise et elle le foule aux pieds. Contrairement à toute justice, elle dépouille cette Eglise d'une grande partie d'un patrimoine qui lui appartient pourtant à des titres aussi multipliés que sacrés ; elle supprime et annule toutes les fondations pieuses très légalement consacrées au culte divin ou à la prière pour les trépassés. Quant aux ressources que la libéralité catholique avait constituées pour le maintien des écoles chrétiennes ou pour le fonctionnement de différentes œuvres de bienfaisance cultuelles, elle les transfère à des établissements laïques où l'on chercherait vainement d'ordinaire le moindre vestige de religion. En quoi elle ne viole pas seulement les droits de l'Eglise, mais encore la volonté formelle et explicite des donateurs et des testateurs...

« Au mépris de tous les droits, la loi déclare propriété de l'Etat, des départements ou des communes, tous les édifices ecclésiastiques antérieurs au Concordat. Et si la loi en concède l'uage indéfini et gratuit aux associations cultuelles, elle entoure cette concession de tant et de tel-

les réserves qu'en réalité elle laisse aux pouvoirs publics la liberté d'en disposer. »

5. *Elle viole la justice.* « Quand la loi, supprimant le budget des cultes, exonère ensuite l'Etat de l'obligation de pourvoir aux *dépenses cultuelles*, en même temps elle viole un engagement contracté dans une convention diplomatique et elle blesse très gravement la justice. Sur ce point, en effet, aucun doute n'est possible, et les documents historiques eux-mêmes en témoignent de la façon la plus claire ; si le gouvernement français assuma dans le Concordat la charge d'assurer aux membres du clergé *un traitement* qui leur permît de pourvoir, d'une façon convenable, à leur entretien et à celui du culte religieux, il ne fit point cela à titre de concession gratuite, il s'y obligea à titre de dédommagement, partiel au moins, vis-à-vis de l'Eglise, dont l'Etat s'était approprié les biens pendant la première Révolution. D'autre part aussi, quand, dans ce même Concordat et par amour de la paix, le Pontife romain s'engagea, en son nom et au nom de ses successeurs, à ne pas inquiéter les détenteurs des biens qui avaient été ainsi ravis à l'Eglise, il est certain qu'il ne fit cette promesse qu'à une condition : c'est que le Gouvernement français s'engagerait à perpétuité à doter le clergé d'une façon convenable et à pourvoir aux frais du culte divin. »

6. *Elle sera funeste à la France.* « Enfin, en dehors des intérêts de l'Eglise qu'elle blesse, la nouvelle loi sera aussi des plus funestes à votre pays. Pas de doute, en effet, qu'elle ne ruine lamentablement l'union et la concorde des âmes. Et cependant sans cette union et cette concorde aucune nation ne peut vivre ou prospérer. Voilà pourquoi, dans la situation présente de l'Europe surtout, cette harmonie parfaite forme le vœu le plus ardent de tous ceux en France qui, aimant vraiment leur pays, ont encore à cœur le salut de la patrie... Nous ne pouvons pas voir sans la plus vive angoisse que le Gouvernement français vient d'accomplir un acte qui, en attisant sur le terrain religieux des passions excitées déjà d'une façon

trop funeste, semble de nature à bouleverser de fond en comble tout votre pays. »

Conclusion. — « Nous réprouvons et condamnons la loi votée en France sur la séparation de l'Eglise et de l'Etat comme profondément injurieuse vis-à-vis de Dieu, qu'elle renie officiellement en posant ce principe que la République ne reconnaît aucun culte. Nous la réprouvons et condamnons comme violant le droit naturel, le droit des gens et la fidélité publique due aux traités ; comme contraire à la constitution divine de l'Eglise, à ses droits essentiels et à sa liberté ; comme renversant la justice et foulant aux pieds les droits de propriété que l'Eglise a acquis à des titres multiples et, en outre, en vertu du Concordat. Nous la réprouvons et condamnons comme gravement offensante pour la dignité de ce Siège apostolique, pour notre Personne, pour l'épiscopat, pour le clergé et pour tous les catholiques français.

« En conséquence, nous protestons solennellement et de toutes nos forces contre la proposition, contre le vote et contre la promulgation de cette loi, déclarant qu'elle ne pourra jamais être alléguée contre les droits imprescriptibles et immuables de l'Eglise pour les infirmer (1). »

1, Encycl. *Vehementer*. Dans le Consistoire du 21 février 1906, Pie X renouvela cette condamnation dans des termes presque identiques. Puis, dans son Encyclique *Gravissimo*, du 10 août 1906, il interdit la formation d'*Associations cultuelles*, telles que la loi de séparation les voulait, parce que, dit-il, « ce serait violer les droits sacrés qui tiennent à la vie elle-même de l'Eglise. » Et comme on avait eu l'idée de leur substituer un *autre genre d'association à la fois légal et canonique*, il déclara que ce n'est point permis, « tant qu'il ne constera pas, d'une façon certaine et légale, que la divine constitution de l'Eglise, les droits immuables des Pontifes romains et des

1. Le droit de Dieu sur les pouvoirs humains. — « Qui entend bien cette doctrine (de l'Eglise), sait comment concilier ces deux choses dont l'antagonisme met la société en péril : l'autorité et la liberté. Respecter l'autorité, c'est rendre à César tout ce qui lui est dû ; défendre la liberté, c'est interdire à César d'usurper ce qui ne lui est pas dû. Qui fera cela ? Celui qui commande à la fois au citoyen et à César. Et voilà pourquoi le seul moyen de combattre ensemble et le désordre et la tyrannie, c'est de reconnaître les droits de Dieu.

« Les droits de Dieu ! Ah! comme ils sont oubliés dans

évêques, comme leur autorité sur les biens nécessaires à l'Eglise, particulièrement sur les édifices sacrés, seront irrévocablement, dans lesdites associations, en pleine sécurité. » — Enfin, dans sa lettre « *Une fois encore,* » du 6 janvier 1907, il repousse la *déclaration annuelle d'exercice du culte* exigée par la loi, parce que l'Etat, en statuant « que le curé ou desservant ne serait plus » dans son Eglise « qu'un occupant sans titre juridique, qu'il serait sans droit pour faire aucun acte d'administration, » a imposé une situation humiliante qui rend la déclaration inacceptable. En outre, il déclare que la *loi d'attribution* aggrave encore la loi de séparation et mérite d'autant plus d'être réprouvée et condamnée. « Au point de vue des *biens ecclésiastiques,* dit-il, cette loi est une loi de spoliation, une loi de confiscation, et elle a consommé le dépouillement de l'Eglise... Au point de vue de l'*exercice du culte,* cette loi a organisé l'anarchie ; ce qu'elle instaure surtout, en effet, c'est l'incertitude et le bon plaisir. Incertitude si les édifices du culte, toujours susceptibles de désaffectation, seront mis ou non, en attendant, à la disposition du clergé et des fidèles ; incertitude s'ils leur seront conservés ou non, et pour quel laps de temps. Arbitraire administratif réglant les conditions de la jouissance, rendue éminemment précaire ; pour le culte, autant de situations diverses en France qu'il y a de communes ; dans chaque paroisse, le prêtre mis à la discrétion de l'autorité municipale, et, par conséquent, le conflit à l'état possible organisé d'un bout à l'autre du pays. Par contre, obligation de faire face à toutes les charges, même les plus lourdes, et, en même temps, limitation draconnienne en ce qui concerne les ressources destinées à y pourvoir. »

nos sociétés contemporaines ! Vous les chercherez vainement dans cette fameuse Déclaration qui a inauguré les temps nouveaux. Et cette omission n'est pas fortuite. On a cru que l'homme suffirait à se faire son sort ici-bas ; que les relations avec Dieu pouvaient être laissées à la conscience, j'allais dire à la fantaisie de l'individu ; oui, car pour l'impiété moderne, la conscience religieuse n'est qu'une fantaisie bizarre. Le châtiment ne s'est pas fait attendre. On prétendait fonder la liberté ; ce qu'on a organisé, c'est une alternative de servitude et de désordre. La servitude, elle est contenue dans cette doctrine étrange qui donne à l'Etat le droit de tout faire, de tout imposer, de tout interdire, sous prétexte qu'il parle au nom de tous. Mais, parce que cette prétention est intolérable, il y a toujours une partie de la nation qu'elle blesse et qu'elle opprime ; la révolte survient et le désordre la suit. Si la force reste au pouvoir, ce sont, au cœur des vaincus, d'inguérissables rancunes et de nouveaux ferments de haine ; si la rébellion l'emporte, elle recueille, avec le pouvoir, l'héritage des faux principes dont l'application l'indignait quand elle était la plus faible, et qu'elle ne craint pas de faire prévaloir à son tour...

« Si l'on a la puissance suprême, le frein n'est plus nulle part, ni au dedans, ni au dehors. Et c'est le cas de l'Etat moderne. Il a beau s'identifier théoriquement avec la masse des citoyens, pratiquement il s'en distingue : la preuve, c'est qu'il les contraint. Or, voici que cette souveraineté terrestre ne veut plus reconnaître la souveraineté divine. Ou elle la nie, ou elle n'en tient pas compte ; et c'est vraiment bien d'elle qu'on peut dire qu'elle ne voit plus rien au dessus de sa tête. Etonnez-vous alors qu'elle se croie tout permis, qu'elle traite de séditieuses toutes les résistances, toutes, jusqu'à celles du droit violé, jusqu'à celles de la conscience ! » D'Hulst, *Conf. de N.-D.*, Carême de 1895, II^e^ Conf., Paris, 1908, p. 58-59.

2. **Nécessité et utilité, pour la société et pour l'Etat, de la morale évangélique.** — C'est là une de ces vérités sur lesquelles Léon XIII n'a cessé de revenir.

Une société, sans religion, disait-il (1), ne saurait être bien réglée. En 1886, il écrivait aux évêques de Hongrie : « Pour conjurer les terreurs du socialisme (et nous pouvons ajouter de tout ce qui menace l'ordre et la paix), ce qu'il y a d'excellent, de vraiment efficace et sans quoi la crainte du châtiment ne sert pas à grand'chose, c'est d'inspirer aux citoyens un esprit profondément religieux, et de leur inculquer le respect et l'amour de l'Eglise. La religion, en effet, est la sauvegarde sacrée de l'intégrité des mœurs et de toutes les vertus qui jaillissent de la religion comme de leur source, sous la conduite et le magistère de l'Eglise. Quiconque suit pieusement et entièrement les préceptes de l'Evangile se tient bien loin, par le fait même, de toute ombre de socialisme. De même, en effet, que la religion commande de vénérer Dieu et de le craindre, de même elle ordonne d'être soumis et d'obéir aux pouvoirs légitimes ; elle défend de rien entreprendre de séditieux; elle prescrit de respecter les biens et les droits d'autrui; à ceux qui ont plus de richesse, elle ordonne de venir en aide avec bonté à la multitude de ceux qui sont dans l'indigence; elle entoure les pauvres de toutes les ressources de la charité ; elle répand ses plus douces consolations sur les malheureux, en leur inspirant l'espoir de biens immenses et immortels qui seront d'autant plus grands que l'on aura eu plus durement et plus longtemps à souffrir. C'est pourquoi ceux qui président aux destinées des nations ne sauraient rien faire de plus sage et de plus opportun que de laisser la religion, libre de tout obstacle, exercer son influence sur l'esprit des peuples et les ramener par ses préceptes à la vertu et à l'intégrité des mœurs. Se défier de l'Eglise, la tenir en suspicion, outre que c'est chose ouvertement injuste, ne saurait profiter à d'autres qu'aux ennemis de l'ordre civil, à ceux qui désirent le bouleversement de la société. » Léon XIII, Encycl. *Quod multum*, 22 août 1886.

« Prenons comme point de départ une vérité notoire, souscrite par tout homme de bon sens et hautement pro-

1. Encycl. *Immortale Dei.*

clamée par l'histoire de tous les peuples, à savoir que la religion, et la religion seule, peut créer le lien social ; que seule elle suffit à maintenir sur de solides fondements la paix d'une nation. Quand diverses familles, sans renoncer aux droits et aux devoirs de la société domestique, s'unissent, sous l'inspiration de la nature, pour se constituer membres d'une autre famille plus vaste, appelée la société civile, leur but n'est pas seulement d'y trouver le moyen de pourvoir à leur bien être matériel, mais surtout d'y puiser le bienfait de leur perfectionnement moral. Autrement la société s'élèverait peu au dessus d'une agrégation d'êtres sans raison, dont toute la vie est dans la satisfaction des instincts sensuels. Il y a plus : sans ce perfectionnement moral, difficilement on démontrerait que la société civile, loin de devenir pour l'homme, en tant qu'homme, un avantage, ne tournerait pas à son détriment.

« Or, la moralité de l'homme, par le fait même qu'elle doit mettre de concert tant de droits et tant de devoirs dissemblables, puisqu'elle entre comme élément dans tout acte humain, suppose nécessairement Dieu, et, avec Dieu, la religion, ce lien sacré dont le privilège est d'unir, antérieurement à tout autre lien, l'homme à Dieu. En effet, l'idée de moralité importe avant tout un ordre de dépendance à l'égard du vrai, qui est la lumière de l'esprit, à l'égard du bien, qui est la fin de la volonté : sans le vrai, sans le bien, pas de morale digne de ce nom. Et quelle est donc la vérité principale et essentielle, celle dont toute vérité dérive ? C'est Dieu. Quelle est donc encore la bonté suprême dont tout autre bien procède ? C'est Dieu. Quel est enfin le créateur et le conservateur de notre raison, de notre volonté, de tout notre être, comme il est la fin de notre vie ? Toujours Dieu. Donc, puisque la religion est l'expression intérieure et extérieure de cette dépendance que nous devons à Dieu à titre de justice, il s'en dégage une grave conséquence qui s'impose : tous les citoyens sont tenus de s'allier pour maintenir dans la nation le sentiment religieux vrai, et pour le défendre au besoin, si jamais une école athée, en dépit

des protestations de la nature et de l'histoire, s'efforçait de chasser Dieu de la société, sûre par là d'anéantir le sens moral au fond même de la conscience humaine. Sur ce point, entre hommes qui n'ont pas perdu la notion de l'honnête, aucune dissidence ne saurait subsister.

« Si les croyances religieuses furent, toujours et partout, données comme base à la moralité des actions humaines et à l'existence de toute société bien ordonnée, il est évident que la religion catholique, par le fait même qu'elle est la vraie Eglise de Jésus-Christ, posséde plus que tout autre l'efficacité voulue pour bien régler la vie dans la société comme dans l'individu. » Léon XIII, Encycl. *Au milieu des sollicitudes*, 16 février 1892.

3. **La condamnation des associations cultuelles et le sacrifice des biens ecclésiastiques.** — « En ce qui touche les bien ecclésiastiques qu'on nous accuse d'avoir abandonnés, il importe de remarquer que ces biens étaient pour une partie le patrimoine des pauvres et le patrimoine, plus sacré encore, des trépassés. Il n'était donc pas plus permis à l'Eglise de les abandonner que de les livrer ; elle ne pouvait que se les laisser arracher par la violence. Personne ne croira, du reste, qu'elle ait délibérément abandonné, sinon sous la pression des raisons les plus impérieuses, ce qui lui avait été ainsi confié et ce qui lui était si nécessaire pour l'exercice du culte, pour l'entretien des édifices sacrés, pour la formation de ses clercs et pour la subsistance de ses ministres. C'est, perfidement mise en demeure de choisir entre la ruine matérielle et une atteinte consentie à sa constitution, qui est d'origine divine, qu'elle a refusé, au prix même de la pauvreté, de laisser toucher en elle à l'œuvre de Dieu. On lui a donc pris ses biens, elle ne les a pas abandonnés. Par conséquent, déclarer les biens ecclésiastiques vacants à une époque déterminée si, à cette époque, l'Eglise n'a pas créé dans son sein un organisme nouveau ; soumettre cette création à des conditions en opposition certaine avec la constitution divine de cette Eglise mise ainsi dans l'obligation de les repousser ; attribuer ensuite ces biens à des tiers, comme s'ils étaient

devenus des biens sans maître, et, finalement, affirmer qu'en agissant ainsi on ne dépouille pas l'Eglise mais qu'on dispose seulement de biens abandonnés par elle, ce n'est pas simplement raisonner en sophiste, c'est ajouter la dérision à la plus cruelle des spoliations. Spoliation indéniable, du reste, et qu'on chercherait en vain à pallier en affirmant qu'il n'existait aucune personne morale à qui ces biens pussent être attribués ; car l'Etat est maître de conférer la personnalité civile à qui le bien public exige qu'elle soit conférée, aux établissements catholiques comme aux autres, et, dans tous les cas, il lui aurait été facile de ne pas soumettre la formation des associations cultuelles à des conditions en opposition directe avec la constitution divine de l'Eglise qu'elles étaient censées devoir servir.

« Or, c'est précisément ce que l'on a fait relativement aux associations cultuelles. La loi les a organisées de telle sorte que ses dispositions à ce sujet vont directement à l'encontre de droits qui, découlant de sa constitution, sont essentiels à l'Eglise, notamment en ce qui touche la hiérarchie ecclésiastique, base inviolable donnée à son œuvre par le divin Maître lui-même. De plus, la loi confère à ces associations des attributions qui sont de l'exclusive compétence de l'autorité ecclésiastique, soit en ce qui concerne l'exercice du culte, soit en ce qui concerne la possession et l'administration des biens. Enfin, non seulement ces associations cultuelles sont soustraites à la juridiction ecclésiastique, mais elles sont rendues justiciables de l'autorité civile. Voilà pourquoi nous avons été amené, dans nos précédentes Encycliques, à condamner ces associations cultuelles, malgré les sacrifices matériels que cette condamnation comportait. » Pie X, Lettre à la France « *Une fois encore*, » 6 janvier 1907.

Leçon XIV^e

Cinquième Commandement

I. *Ce qui est interdit : l'homicide.* — II. *Ce qui est prescrit : la charité*

Après les devoirs envers Dieu, réglés par les trois premiers commandements, et les devoirs envers ceux qui représentent l'autorité de Dieu, réglés explicitement ou implicitement par le quatrième, viennent les devoirs de l'homme envers ses semblables et ses égaux : ce sont ceux de la morale sociale (1). Or, le principe, la base fondamentale de la morale sociale n'est autre que la communauté d'origine, de nature et de destinée, qui appartient à tous les hommes sans distinction et qui fait d'eux les membres de la même famille humaine, les enfants du même Père céleste, des frères.

C'est ici qu'intervient *la justice proprement dite*, celle qui nous ordonne vis-à-vis de nos semblables

1. BIBLIOGRAPHIE : Voir les ouvrages déjà signalés aux leçons IV^e et suivantes : S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^ae, Q. LXIV-LXV ; D'Hulst, *Conf. de N.-D.*, Carême de 1896 ; de Pascal, *Philosophie morale et sociale*, Paris, s. d. ; de Smedt, *Les origines du duel judiciaire*, dans le *Compte-rendu du III^e Congrès scientifique des catholiques*, tenu à Bruxelles en 1894, V^e section, *Sciences historiques*, p. 233-251, et dans les *Etudes* de 1895.

et nous fait rendre à chacun ce qui lui est dû dans une mesure d'égalité. Défense par conséquent de nuire au prochain par action, par parole, par désir : par action, soit en le blessant dans sa propre personne ou en attaquant sa vie, soit en l'outrageant dans la personne qui lui est unie pour la propagation de l'espèce, soit en lui portant préjudice dans ses biens ; par parole, en déposant contre la vérité ; par désir, quand on souhaite d'avoir injustement ce qu'il possède.

Mais, d'après le commandement nouveau, *la charité* doit aussi intervenir pour ajouter au respect scrupuleux des droits la bienveillance et l'affection, car sa portée s'étend beaucoup plus loin et son intervention est à la fois plus douce et plus efficace.

Or, le premier de tous les biens, c'est la vie elle-même ; de là l'objet du cinquième précepte : « *Tu ne tueras point* (1). » Ce commandement, observe le *Catéchisme Romain* (2), renferme deux choses : l'une qui est interdite, c'est de tuer ; l'autre qui est prescrite, c'est d'avoir une charité, un amour sincère pour nos ennemis, de vivre en paix avec tout le monde et de supporter toutes les contrariétés avec patience. Il importe donc aux pasteurs d'en donner et aux fidèles d'en recevoir une explication exacte, voici pourquoi.

« *Heureux les pacifiques, car ils seront appelés enfants de Dieu,* » est-il dit dans l'Evangile (3) ; c'est une raison qui doit puissamment engager les pasteurs à faire connaître ce commandement aux fidèles avec la diligence et le soin le plus grand ; car rien n'est plus propre à maintenir la concorde parmi les hommes que de les amener tous, par une explication correcte, à l'observer religieusement comme ils le doivent ; parce qu'il est permis d'es-

1. *Exod.*, XX, 13. — 2. *Cat. Rom.*, P. III, *Quint. praecept. Decalogi*, n. 5. — 3. *Matth.*, V, 9.

pérer alors qu'étant unis par une parfaite conformité de sentiments, ils aimeront à entretenir au milieu d'eux la concorde et la paix.

« Ce qui montre la nécessité d'expliquer ce précepte, c'est que, après le déluge universel, ce fut là surtout la défense que Dieu fit aux hommes : « *Et votre sang à vous, j'en demanderai compte à cause de vos âmes, j'en demanderai compte à tout animal* (1). » Dans l'Evangile, quand Notre Seigneur se met à expliquer les lois anciennes, la première qu'il aborde est celle dont il est écrit dans saint Matthieu : « *Il a été dit aux anciens :* « *Tu ne tueras point,* » et le reste (2).

« De leur côté, les fidèles doivent être attentifs et bien disposés à écouter l'explication de ce précepte. Car, si l'on en considère la portée, il est fait pour protéger la vie de chacun de nous. Ces paroles : « *Tu ne tueras point,* » défendent l'homicide d'une manière absolue. Si l'on doit aimer à entendre parler de ce commandement, on doit aussi aimer à éviter le péché qu'il défend (3). »

I. Ce qui est interdit: l'homicide

I. Raisons de ce précepte. — Dieu est l'auteur suprême de la vie humaine ; seul il la donne à qui il lui plaît; seul il peut en disposer souverainement; et seul il a le droit d'en fixer la durée. L'homme, qui en jouit, la possède comme son bien le plus précieux, mais à titre précaire, sous l'absolue dépendance de Dieu; il a le droit et le devoir de l'entretenir, de la défendre et de la conserver jusqu'au moment, inconnu de lui, où Dieu y mettra un terme ; c'est un dépôt dont il a la garde, mais qu'il ne peut ni gaspiller ni détruire au gré de son caprice, soit en lui-même, soit chez les autres. Le respect de la vie des autres est donc, vis-à-vis de Dieu, un de-

1. *Gen.*, IX, 5. — 2. *Matth.*, V, 21 sq. — 3. *Cat. Rom., loc. cit.*, n. 1-4.

voir de justice, car on ne peut pas empiéter sur les droits divins ; vis-à-vis du prochain, c'est encore un devoir de justice, car on ne peut pas le frustrer de ce bien par excellence qu'est la vie, et un devoir de charité, car, de droit naturel, on ne doit pas faire à autrui ce dont on ne veut pas pour soi-même. Attenter à la vie du prochain et la lui ravir par l'homicide est donc une faute grave.

« Dieu, dit le *Catéchisme Romain* (1), déteste tellement l'homicide qu'il assure devoir en tirer vengeance jusque sur les bêtes, et qu'il ordonne de tuer l'animal qui aura blessé un homme. S'il a voulu inspirer à l'homme tant d'horreur, c'est uniquement pour l'amener, par tous les moyens, à préserver son cœur et ses mains de l'horrible crime du meurtre. Les homicides, en effet, sont les ennemis les plus acharnés du genre humain et même de la nature ; car, autant qu'il est en eux, ils renversent toute l'œuvre de Dieu, en supprimant l'homme pour lequel il nous atteste qu'il a fait toutes choses. De plus, comme il est défendu dans la Genèse de tuer l'homme parce que Dieu l'a créé à son image et à sa ressemblance, n'est-ce pas lui faire une injure insigne et porter pour ainsi dire sur lui-même une main violente que de supprimer son image ici-bas ?

« C'est en pensant à cela, au milieu de ses méditations, que David exprime ainsi ses plaintes amères contre les hommes sanguinaires : « *Ils ont les pieds agiles pour répandre le sang* (2). » Il ne dit pas simplement : ils tuent, mais : ils répandent le sang. C'est pour mieux faire ressortir l'énormité de ce crime abominable et la barbare cruauté de ceux qui le commettent ; de même que, pour marquer la précipitation avec laquelle ils sont entraînés par une sorte d'impulsion diabolique, il dit : « Ils ont les pieds agiles. »

II. Extension du précepte. — Meurtres inter-

1. *Cat. Rom., loc. cit.*, n. 18-20. — 2. *Ps.*, XIII, 3.

dits. — 1. *Tout homicide, en général,* est défendu, de quelque côté qu'on l'envisage.

« Du côté du *meurtrier*, la loi n'excepte absolument personne, ni les riches, ni les puissants, ni les maîtres, ni les parents. Ici, ni choix, ni distinction, la défense de tuer s'applique à tous.

« Du côté de la *victime*, même extension générale : il n'est personne, si humble et si abjecte que soit sa condition, qui ne soit protégé par cette loi. Il n'est pas permis davantage de se tuer soi-même : nul n'a assez de pouvoir sur sa vie pour se donner la mort à son gré. C'est pour cela qu'il n'est pas dit dans la loi : « Tu ne tueras pas *autrui*, » mais simplement : « Tu ne tueras point. »

« Du côté du *mode*, pas d'exception non plus. Non seulement il n'est permis à personne d'oter la vie à son semblable de ses propres mains, ou par le fer, la pierre, le bâton, le lacet ou le poison, mais il est encore défendu d'y contribuer par ses conseils, ses moyens, son secours ou toute autre manière (1).»

2. *La colère même est interdite*, car elle est mauvaise conseillère et peut facilement armer la main pour le meurtre. « Car Notre Seigneur a dit : « *Quiconque se met en colère contre son frère mérite d'être puni par les juges ; et celui qui dira à son frère : Raca, mérite d'être puni par le Conseil ; et celui qui dira : Fou, mérite d'être jeté dans la géhenne de feu* (2). » Ces paroles montrent clairement que celui-là n'est pas exempt de faute, qui s'irrite contre son frère, alors même qu'il tiendrait sa colère captive dans son cœur ; et que celui qui la laisse éclater au dehors, pèche grièvement ; et bien plus gravement encore, s'il ne craint pas de traiter son frère durement et de le charger d'injures.

« Telle est la vérité, quand on n'a aucune raison de se fâcher. Il est pourtant une colère que Dieu et les lois permettent, celle qui nous fait réprimander les personnes placées sous nos ordres et notre autorité, quand elles sont

1. *Cat. Rom., loc. cit.*, n. 7-11. — 2. *Matth.*, v, 22.

en faute. La colère du chrétien doit venir, non point de la sensibilité physique, mais du Saint-Esprit, puisque nous sommes appelés à être les temples du Saint-Esprit dans lesquels Jésus-Christ doit habiter (1). »

C'est à peine, on vient de le voir, si le *Catéchisme Romain* a fait une allusion rapide au suicide, il a négligé d'autres cas où le cinquième commandement trouve son application ; par exemple, ceux de maladies incurables et de souffrance intolérable, de parturition extrêmement laborieuse, d'avortement, d'infanticide et de duel. Il convient donc d'en dire un mot.

3. *En cas de maladie incurable et de souffrance intolérable*, il n'est permis à personne, même à un médecin, de faire cesser le mal ou la souffrance en supprimant la vie ; le devoir de guérir ou de soulager un malade ne confère nullement le droit de le tuer. La vie de l'homme n'appartient qu'à Dieu, et c'est à Dieu seul qu'est réservé le droit d'y mettre un terme, quand il lui plaît et comme il lui plaît. Il arrive, il est vrai, que certains malades ou des victimes cruellement atteintes dans quelque catastrophe demandent à grands cris qu'on les achève pour échapper à la torture qui les broie ; même alors, nul n'est en droit de se prêter à de pareilles exigences, sous peine de contribuer à un suicide ; inutile d'alléguer comme excuse un faux sentiment de pitié ! Le mourant, en effet, n'a pas le droit de se débarrasser de la vie qu'il tient de Dieu, dont il doit rendre compte à Dieu et dont il doit se faire un mérite devant Dieu. Il souffre horriblement et de façon intolérable sans doute, mais c'est le moment, pour lui, de faire appel à toutes les énergies de sa foi, de penser au Christ Rédempteur, qui est

1. *Cat. Rom., loc. cit.* n. 12-14.

mort pour lui sur la croix, et à la brièveté d'une épreuve qui, chrétiennement acceptée, doit lui mériter sa purification morale et son salut éternel.

4. *On ne peut pas davantage atteindre la vie dans sa source*, en sacrifiant l'enfant qui demande à naître pour sauver la mère. « Beaucoup agissent ainsi, dit Mgr d'Hulst (1), et le monde les approuve, parce que le sort de la mère intéresse tous les cœurs sensibles, tandis que l'être inachevé qu'elle porte, ne peut être encore aimé que d'elle seule. Mais l'Eglise, interprète du droit absolu, refuse d'absoudre ces pratiques ; elle rappelle avec une fermeté inflexible le principe qui éclaire ces problèmes de la conduite : « Il n'est jamais permis de causer la mort à l'innocent. » L'on se trompe quand on accuse l'Eglise de prendre parti pour l'enfant contre la mère, quand on va chercher la raison de cette préférence dans le souci du salut de l'enfant. Certes, l'Eglise à ce maternel souci. Elle veut qu'on fasse tout ce qui est possible pour assurer à l'enfant la grâce du baptême. Mais ce n'est pas pour cela qu'elle le défend contre le meurtre. Elle le défend comme elle défendrait la mère si quelqu'un s'avisait de tuer la mère pour assurer la vie de l'enfant. Quoi qu'on dise, et bien que le résultat soit le même, il y a une différence entre tuer et laisser mourir. On ne doit tuer personne. On peut, suivant les cas, exposer à un péril la vie de la mère pour conserver l'enfant, ou la vie de l'enfant pour conserver la mère ; mais faire mourir l'un pour que l'autre vive, jamais. Ce n'est pas de la morale ecclésiastique cela, c'est du droit naturel. Dans les crises, heureusement rares, où l'alternative se pose, il n'y a pas d'option à faire. On doit aider de son mieux la

1. *Conf. de N.-D.*, Carême de 1896, Paris, 1901, p. 68-69.

nature, et laisser ensuite à l'arbitre de nos destinées le soin de décider qui vivra et qui mourra, de l'être qui représente la vie en sa plénitude ou de celui qui n'en contient encore que la promesse. »

5. *Avortement et infanticide.* Pour diverses causes, complètement étrangères à la moralité, mais trop fréquentes à une époque de jouissances effrénées et d'irréligion pratique, et particulièrement en vue d'échapper à la honte d'une faute, de futures mères en viennent à supprimer l'enfant déjà conçu. Ce sont là des manœuvres détestables et un crime horrible également condamné par le droit naturel, par les lois divines et humaines. Sans doute, et c'est un malheur, l'avortement et l'infanticide rencontrent de nos jours une indulgence malsaine devant l'opinion dévoyée et des jurys trop complaisants, mais ils n'en restent pas moins des fautes très graves que rien ne saurait excuser. Une chute morale préalable ne suffit pas à légitimer une défaillance nouvelle; le péché ne s'efface pas par un péché nouveau, il s'expie et se rachète chrétiennement; et s'il a créé des devoirs nouveaux, le bon sens, la raison et la foi obligent à les remplir, et nullement à s'y soustraire (1).

6. *Suicide.* D'un mot, le *Catéchisme Romain* nous a signalé la raison qui interdit le suicide : « Nul n'a assez ne pouvoir sur sa vie pour se donner la mort à son gré. » C'est que l'homme, quoi qu'on dise, est sous la dépendance souveraine de Dieu. Mais, de nos jours, on tient à supprimer l'idée de Dieu, on regarde l'homme comme engagé dans la série d'une évolution fatale, on le déclare son propre créancier et son débiteur. On fait remarquer, du reste, que sa

1. L'Eglise a fait du crime d'avortement, tant à l'égard de la mère qu'à l'égard de ses complices, un cas de censure réservé au Saint-Siège dans la Bulle *Apostolicæ Sedis.*

disparition ne fait tort à personne, et l'on n'a plus dès lors de motifs pour condamner le suicide, sans doute parce qu'on ne possède pas de moyens de le prévenir et de le guérir. Si Rousseau, dans une tirade célèbre, a jadis flétri le suicide comme un crime de « désertion, » on ne tient plus son langage. Par une accumulation de sophismes impudents, qui trahissent une fois de plus l'état de désarroi intellectuel et moral où s'agitent bon nombre de nos contemporains, on en est venu peu à peu à ne voir dans cette « désertion » qu'une faiblesse digne de pitié et d'indulgence, quand on ne va pas jusqu'à soutenir que c'est l'usage d'un droit, et mieux encore un acte de courage et de vertu.

A ces pitoyables subterfuges d'une littérature dissolvante, la morale « laïque » oppose le devoir inconditionnel de Kant, qui reste sans prise sur la volonté défaillante et sans remède contre le désespoir, ou des raisons tout aussi insuffisantes et inefficaces tirées de l'intérêt social. Or rien, de l'aveu même d'esprits droits et sincères bien qu'étrangers à l'idée religieuse, ne prouve plus l'irrémédiable impuissance de cette morale à armer l'homme en face des assauts du désespoir (1). Rien aussi ne montre avec plus d'évidence la supériorité transcendante de la morale chrétienne. Celle-ci, en effet, en face du désespoir, offre à qui veut la suivre des raisons péremptoires de vivre quand même, et de souffrir patiemment, puisque la vie, au regard de la foi, est une épreuve et que la souffrance, pour mystérieuse et intolérable qu'elle paraisse, a son explication dans les suites du péché, sa justification dans son rôle purificateur et méritoire, sa grandeur

1. Voir à la fin de la leçon une note empruntée à M. Delvolvé, dans la *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, 1908.

dans la ressemblance avec le Christ mourant, sa récompense dans l'éternité bienheureuse. L'Apôtre l'a dit, et l'on ne saurait trop le répéter : « *Notre légère affliction du moment présent produit pour nous, au delà de toute mesure, un poids éternel de gloire* (1).» La vie présente, avec ses multiples épreuves, quelque douloureuses et déconcertantes qu'elles soient, n'est donc qu'un acheminement progressif, par voie de mérite, à la vie future ; on n'a pas le droit de l'abdiquer, on a le devoir impérieux de la sanctifier et de la donner ainsi en exemple aux autres. Et l'Eglise a raison de priver les suicidés des honneurs de la sépulture chrétienne.

7. *Duel.* On ne se contente pas aujourd'hui d'excuser le suicide, on glorifie le duel. Rien n'est pourtant plus contraire que ce genre de combat singulier à la raison naturelle ; car exposer sa vie et celle d'autrui, souvent pour le plus futile prétexte, c'est subordonner un bien d'ordre supérieur, l'existence, à un bien d'ordre inférieur, l'honneur tel qu'on l'entend d'ordinaire d'après les préjugés courants ; et c'est là un acte déraisonnable. Dans l'hypothèse même où la réparation de l'honneur serait un bien équivalant à la vie, le duel ne se justifierait pas davantage, car il n'est ni la seule manière ni un moyen indispensable d'obtenir la réparation convenable. D'une part, si l'on estime nécessaire une réparation, on peut recourir aux tribunaux, et, d'autre part, si l'on est foncièrement chrétien, on n'a qu'à braver l'opinion, qui n'est faite que d'un sot préjugé, en pratiquant résolument le pardon des injures et en s'en tenant au bon témoignage de sa propre conscience (2).

1. II *Cor.*, IV, 17. — 2. « L'homme droit, dont la vie est sans tache et qui ne donne jamais aucun signe de lâcheté, refusera de souiller sa main d'un homicide, il

En soi, le duel est immoral et il constitue un crime contre la société. « Les deux lois divines, dit Léon XIII, tant celle qui émane de la lumière de la raison naturelle que celle qu'ont promulguée des écrits inspirés par le souffle divin, défendent formellement que personne, en dehors d'une cause publique, tue ou blesse son semblable, à moins que ce ne soit pour défendre sa vie et d'y être contraint par la nécessité. Or, ceux qui provoquent à un combat privé ou, si on le leur offre, l'acceptent, ont pour but et s'efforçent, sans y être poussés par aucune nécessité, d'arracher la vie à leur adversaire, ou du moins de le blesser. Les deux lois divines interdisent d'exposer témérairement sa vie en affrontant un péril grave et manifeste, sans qu'aucun motif de devoir ou d'héroïque charité y invite ; or, cette témérité aveugle, qui méprise la vie, est absolument dans la nature du duel. D'où il ne peut être obscur ou douteux pour personne que les duellistes encourent le crime de meurtre d'autrui et en même temps exposent volontairement leur propre vie. Enfin, il n'est guère de fléau qui soit plus contraire à la discipline de la vie sociale et qui détruise davantage l'ordre public, que cette licence accordée

n'en sera pas moins honoré. Toujours prêt à servir la patrie, à protéger le faible, à remplir les devoirs les plus dangereux et à défendre, en toute rencontre juste et honnête, ce qui lui est cher au prix de son sang, il met dans ses démarches cette inébranlable fermeté, qu'on n'a point sans le courage. Dans la sécurité de sa conscience; il marche la tête levée, il ne fuit ni ne cherche son ennemi ; on voit aisément qu'il craint moins de mourir que de mal faire, et qu'il redoute le crime et non le péril. Si les vils préjugés s'élèvent un instant contre lui, tous les jours de son honorable vie sont autant de témoins qui les récusent, et dans une conduite si bien liée, on juge d'une action sur toutes les autres. » J.-J. Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*, Lettre 57.

aux citoyens de se faire chacun, de sa propre autorité et de sa propre main, le défenseur du droit et le vengeur de l'honneur qu'il juge outragé.

« Pour ces raisons, l'Eglise de Dieu, gardienne et protectrice, non seulement de la vérité, mais encore de la justice et des bonnes mœurs, qui composent la paix et l'ordre public, a toujours vivement blâmé les duellistes et a cherché à les retenir par les châtiments les plus sévères. Les constitutions d'Alexandre III condamnent et réprouvent ces combats singuliers. Le concile de Trente sévit avec une rigueur particulière contre ceux qui les affrontent ou y participent de quelque manière ; car il les marque en outre de la flétrissure d'infamie et, les rejetant du sein de l'Eglise, les déclare, au cas où ils périraient dans le combat, indignes des honneurs de la sépulture ecclésiastique. Dans la constitution *Detestabilem* du 10 novembre 1752, Benoît XIV a amplifié et expliqué les décisions du concile de Trente. Et Pie IX, par sa lettre apostolique *Apostolicæ Sedis*, où il limite les censures *latæ sententiæ*, a déclaré ouvertement que les peines ecclésiastiques étaient encourues non seulement par les duellistes, mais encore par ceux que l'on appelle parrains et aussi par les témoins et ceux qui ont connaissance du duel (1) ». Il y a donc privation de la sépulture ecclésiastique pour ceux qui meurent en duel, et péché réservé pour les duellistes, leurs témoins et leurs assistants (2).

1. Lettre *Pastoralis officii conscientia,* du 12 septembre 1891. Léon XIII, dans cette même lettre, fait bonne justice des arguments qu'on fait valoir en faveur du duel ; voir la note à la fin de la leçon. — 2. « Le conflit, dit Mgr d'Hulst, *Conf. de N.-D.* Carême de 1896, Paris, 1901, p. 96, est engagé entre la raison coalisée avec la foi pour proscrire cette coutume, et un préjugé mondain qui persiste à la glorifier. Il ne s'agit

III. Meurtres permis. Le *Catéchisme Romain* signale trois cas où le meurtre d'un homme est légitime : c'est, pour les particuliers, *le cas de légitime défense*, et, pour la société, *la vindicte publique* contre les assassins et *la guerre*, mais une guerre juste, contre les peuples envahisseurs ou oppresseurs. La loi, observe-t-il, n'interdit pas la destruction des êtres animés, autres que l'homme, du moment que, dans les desseins de la Providence, ils sont destinés au service et à l'entretien de l'humanité. De plus, elle n'est pas violée dans le cas *d'homicide involontaire* ; mais si, en faisant une chose injuste, on occasionne un meurtre, par exemple en frappant une femme enceinte dont on provoque l'avortement, ou si l'on agit avec imprudence, sans une attention suffisante et les précautions nécessaires, on commet une faute, bien qu'on n'ait pas eu l'intention de tuer, parce qu'il n'est permis ni de faire un acte injuste ni d'agir imprudemment, et l'on devient plus ou moins responsable du meurtre, qui en est parfois la fâcheuse conséquence.

Dieu seul étant le maître souverain de la vie, l'homme et la société ne peuvent la supprimer qu'en vertu d'une délégation de Dieu, soit explicite, comme on l'a vu dans le peuple juif, soit implicite.

1. *Le meurtre, en cas de légitime défense, est permis ;* c'est un droit qui n'est contesté par personne. On doit, en effet, défendre sa propre vie, même aux dépens de celle d'un injuste agresseur ; le droit de se préserver l'emporte alors sur le devoir de res-

pas là seulement d'une discipline canonique dont l'Eglise pourrait, si elle le voulait, relâcher la rigueur. Il s'agit encore et surtout d'une interprétation de la morale éternelle. Dans ce rôle, l'Epouse du Christ n'est pas plus maîtresse de sa sentence qu'une Cour de cassation dans l'interprétation de la loi humaine. »

pecter la vie du prochain ; mais encore convient-il de ne recourir à une telle extrémité que si l'on ne peut pas faire autrement, car bien des fois, pour arrêter un injuste agresseur, il suffit de le frapper ou de le blesser.

2. *La peine capitale.* Toute société bien organisée a le droit de punir, car elle est tenue de veiller à la sécurité publique, de maintenir l'ordre et la paix et par suite de réprimer la violence ; et ce droit va jusqu'au pouvoir de condamner à la peine capitale. Les magistrats, dit le *Catéchisme Romain* (1), ont le droit de vie et de mort, dans des circonstances données, pour sévir contre les assassins et pour protéger les innocents. En remplissant leur fonction avec équité, non seulement ils ne sont pas coupables de meurtre, mais ils observent très fidèlement la loi divine qui le défend. Car la loi a pour but de veiller à la conservation de l'existence humaine. Et c'est pourquoi la sentence des magistrats, légitimes vengeurs du crime, ne tend qu'à mettre en sécurité notre vie, en réprimant l'audace et les outrages par le dernier supplice.

Aujourd'hui, où l'on met en question tant de vérités et de principes régulateurs de la vie sociale, on conteste à la vindicte publique le droit d'infliger la peine de mort. On veut bien lui reconnaître celui de préserver la société en mettant le criminel hors d'état de nuire, et celui d'inspirer aux autres, par un juste châtiment, une crainte salutaire qui les éloigne de tout attentat ; on accorde même que l'on doit frapper le coupable pour son bien, en l'aidant à s'amender, et l'on prétend que la prison et le bagne suffisent. C'est une erreur, car ni la prison ni le bagne ne sont une école de morale où s'amendent

1. *Cat. Rom., loc. cit.*, n. 6.

d'ordinaire les assassins. Le plus souvent, comme l'expérience le prouve, les malfaiteurs s'y corrompent et s'y pervertissent encore davantage, au contact d'autres scélérats, et s'y excitent plus furieusement pour commettre de nouveaux attentats.

La peine de mort, prétend-on, rend impossible l'amendement des assassins. C'est encore une erreur, comme l'expérience en fait foi ; car, pour de rares criminels qui s'obstinent dans une attitude impénitente et farouche, combien qui se frappent la poitrine, demandent pardon à Dieu et aux hommes et acceptent la mort comme la juste expiation de leurs forfaits ! En tout état de cause, la perspective d'une exécution capitale imminente est bien de nature à faire réfléchir les coupables et leur offre une occasion exceptionnelle de s'amender moralement à temps.

Il convient, du reste, de tenir compte de la justice absolue en rétablissant, par l'exécution du criminel, l'équilibre moral qui a été troublé. D'ordinaire, les scélérats ne s'arrêtent que devant la certitude d'être frappés de mort. En face de ces individualités malfaisantes et dangereuses, la société, dont le devoir essentiel est de sauvegarder les intérêts d'ordre public, a le droit de recourir au châtiment suprême, de punir ainsi les coupables, de prévenir d'autres forfaits et de préserver d'autres victimes. Voilà, sans doute, qui ne plaît guère à ceux qui rejettent l'absolu et qui nient le libre arbitre. Mais l'autorité publique n'est pas tenue, sous peine d'abdication, de se solidariser avec l'aveuglement moral et l'aliénation mentale de quelques-uns ; elle a une mission plus haute, qu'elle tient de Dieu, et, dans les sentences capitales de la vindicte publique, elle fait bien de mêler une préoccupation morale empruntée à l'idée de justice absolue et à la croyance du libre arbitre.

3. *La guerre.* La guerre, tout le monde en convient, est un terrible fléau, non seulement par le nombre des vies humaines qu'elle fauche et les foyers qu'elle met en deuil, mais encore par les ruines matérielles qu'elle accumule et par l'arrêt qu'elle impose au libre essor de la civilisation. « Guerre à la guerre ! » serait-on tenté de s'écrier ; car il semble bien que le véritable progrès devrait tendre à la faire disparaître. Rien, en effet, n'est plus désirable, mais rien aussi de plus difficilement réalisable : car il faudrait, pour cela, supprimer toutes causes capables de la soulever, ce qui suppose des hommes et des peuples, sinon parfaits, du moins obéissant docilement aux prescriptions de la saine raison ; mais où les trouver, dans l'état de la nature déchue ? Car si l'homme et la société sont perfectibles, et si, comme y invitent le droit naturel et la religion positive, on doit toujours travailler à leur perfection, il n'en est pas moins vrai que cette perfection ne peut-être que relative et que la guerre, fléau mystérieux permis par Dieu, entre dans les desseins de la Providence à titre d'expiation et de mérite. Qu'on travaille donc, du mieux que l'on pourra, à écarter, sinon à supprimer, toute cause de conflit, et, le conflit éclatant quand même, à en aplanir les difficultés et à les résoudre par un recours à l'arbitrage ; rien de plus sage. Mais, étant données les passions humaines, la susceptibilité ombrageuse des uns, l'âpre convoitise des autres, qui peut se flatter de conjurer le péril à jamais ? L'abus de la force reste toujours possible ; et, à moins d'accepter cette monstruosité morale que la force prime le droit, un jour vient où la guerre est inévitable. Faut-il qu'alors un peuple s'abandonne et abandonne tous ses droits ? autant vaudrait se ruer à l'esclavage. Mais l'esclavage, qui donc en veut ? Voilà donc le recours forcé aux armes, et la

guerre devenue un cas de légitime défense nationale, soit pour l'indépendance de l'autonomie, soit pour l'intégrité du sol et la sécurité des citoyens, soit pour la sauvegarde des intérêts moraux et de la foi religieuse. D'autre part, des cas peuvent se présenter où le droit des gens réclame une intervention armée pour faire cesser dans une nation voisine d'intolérables abus ou des injustices criantes, qui sont un scandale et créent un danger.

Défensive ou offensive, la guerre n'échappe pas aux lois de la morale ; elle doit être juste dans ses causes et ne peut éclater que lorsqu'on a dûment épuisé tous les moyens pacifiques de conciliation, et uniquement après une dénonciation formelle des hostilités (1). Quand ces conditions sont remplies, le meurtre, qui est la conséquenee inévitable de la guerre, se trouve justifié et ne tombe pas sous l'interdiction du cinquième commandement.

Or, qu'est-ce qu'un crime qu'on ne peut plus dès lors s'empêcher de commettre ? « Qu'est-ce qu'un crime dont les éléments sont des vertus ? Et n'est-ce pas le cas de la guerre juste ou réputée telle par les hommes qui la font ? Je vois le génie du chef appliqué a ménager la vie des combattants, leur santé, leurs forces, à épargner tout sacrifice, toute souffrance inutiles. Je vois l'abnégation du soldat qui se prodigue dans une tâche obscure, moissonnant la gloire pour sa patrie sans la retenir pour lui-même. Je vois le dévouement réciproque, la confiance, la générosité. Je vois la discipline qui plie toutes les volontés à une œuvre unique, faite d'endurance et de constance. Par dessus tout, je vois le courage :

1. Dans la dernière guerre russo-japonaise, l'ouverture des hostilités par les Japonais contre la flotte russe, à Port-Arthur, avant la déclaration officielle de la guerre, a été une violation du droit des gens.

tantôt impétueux et brillant, dans les ardeurs de l'attaque ; tantôt ferme et impassible sous une pluie de fer, dans les méritoires attentes que l'obéissance lui impose. Le courage, cette chose sacrée, qui élève l'homme moral au-dessus de son être sensible, qui lui fait supporter avec joie la fatigue et la souffrance, le froid et la faim, les privations et l'angoisse, tout cela pour gagner l'heure où il pourra enfin ramasser toutes ces immolations partielles en un sacrifice unique et jeter son corps, par devoir, par honneur, au-devant de la mort ! Ah ! que de grandes choses n'existeraient pas sans la guerre ! Que de vertus seraient le privilège des saints, ingénieux à en cueillir les occasions dans la vie de tous les jours, si la guerre, messagère de Dieu, ne venait de temps en temps les proposer à tous les hommes, leur en faire une nécessité sublime, et réveiller les germes d'héroïsme moral, endormis dans toutes ces âmes, où Dieu cependant n'a pas effacé son image (1) ! »

Bien qu'elle devienne l'occasion d'aussi grandes vertus, la guerre n'en reste pas moins un épouvantable fléau, dans lequel se déchaînent les pires instincts de l'homme, qui en vient à méconnaître facilement sa propre dignité, l'honneur d'autrui, la mesure et la clémence. Et c'est un problème, vivement agité, de savoir ce qui l'emporte, du bien ou du mal. Tout légitime donc les efforts tentés pour recourir préalablement à un arbitrage, pour réduire les armements formidables, source de dépenses et danger permanent, pour rendre la durée d'un conflit aussi courte que possible et pour secourir les blessés (2). Mais, quoi qu'on fasse, ce serait une utopie

1. D'Hulst, *Conf. de N.-D.*, Carême de 1896, Paris, 1901, p. 85-86. — 2. Voir, à la fin de la leçon, la pensée de Léon

de croire que la guerre, en vertu de la civilisation et du progrès, disparaîtra un jour totalement de la terre ; elle pourra se faire de plus en plus rare, et ce sera tant mieux; mais, quant à cesser définitivement, l'état de notre race déchue ne permet pas de l'espérer, attendu qu'elle est l'une des conséquences du péché originel.

II. Ce qui est prescrit: la charité

I. Fraternité humaine. — 1. *Le commandement nouveau.* Malgré sa formule négative, le cinquième commandement comprend une partie positive, fort importante ; il prescrit en effet, l'amour du prochain. Et la raison en est que tous les hommes sont enfants de Dieu, appelés par la grâce à faire partie du même corps mystique, et destinés par une même foi et une même pratique religieuse à conquérir la vie éternelle. Frères, ils le sont donc, de par la volonté de Dieu, et par leur nature, et par leur élévation à l'ordre surnaturel. Or, vivant en société, ils sont en contact inévitable avec des caractères, ou sympathiques, ou antipathiques, ou indifférents ; qu'ils aiment ceux qui les aiment et qu'ils rendent le bien pour le bien, rien de plus naturel, s'ils ne sont pas de parfaits égoïstes ; mais peuvent-ils rester indifférents avec les indifférents ? ont-ils surtout le droit de détester ceux qui les haïssent et de rendre le mal pour le mal ? Non, répond la morale chrétienne ; car, si le premier commandement ordonne d'aimer Dieu, le second lui est semblable : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même. » Il n'est

XIII sur la proposition de désarmement, faite par l'empereur de Russie, en 1888.

pas de commandement plus grand que ceux-là (1). « *Toute la loi*, dit saint Paul (2), *est contenue dans un seul mot : Tu aimeras ton prochain comme toi-même.* » C'est là le commandement nouveau donné par Notre Seigneur (3).

2. *Nature de ce commandement.* L'amour du prochain découle de l'amour de Dieu ; car « *si quelqu'un dit : « J'aime Dieu, » et qu'il haïsse son frère, c'est un menteur* (4). » La charité envers le prochain s'impose donc à cause même de la charité envers Dieu ; la charité est à la fois une vertu surnaturelle et théologale. Comme dit saint Thomas (5), l'amour dont nous aimons le prochain est le même que celui dont nous aimons Dieu. Cette vertu trouve, en effet, dans le prochain un objet réellement divin. L'homme doit aimer le prochain comme il s'aime lui-même et comme Dieu l'aime. Or, ce que Dieu aime et bénit en nous, « c'est la forme de notre prédestination, la source de notre sanctification, la substance de notre perfection. C'est une idée, l'idée que Dieu a de nous, l'idée de nous qui est en Dieu, mais une idée qui n'est point abstraite, une idée vivante et vivifiante. Enfin, c'est le Christ non pas en lui-même et isolé de nous, mais le Christ avec nous, s'appropriant à nous, se particularisant en nous, pur idéal pour nous, tant qu'il n'est pas entré dans nos âmes, mais devenant, dès qu'il y entre, le premier terme de notre être, notre tête surnaturelle (6). »

C'est ainsi que l'homme doit aimer Dieu dans l'homme et l'homme pour Dieu : Dieu dans l'homme, parce que, par la création, il lui a donné tout

1. *Marc.*, XII, 29-31. — 2. *Gal.*, V, 12. — 3. *Joan.*, XIII, 34. — 4. I *Joan.*, IV, 20. — 5. *Sum. theol.*, II^{a} II^{æ}, Q. XXV, a. 1. — 6. Mgr Gay, *La vie et les vertus chrétiennes*, 6^{e} édit. Paris, 1878, t. III, p. 206.

ce qu'il est, tout ce qu'il a, la dignité de sa nature, la grandeur de sa destinée, et parce que, par la rédemption, il l'appelle à une dignité plus haute, à une destinée plus sublime. Si donc l'homme ne possède pas la vie surnaturelle, l'amour veut la lui procurer ; et, s'il en est déchu, l'amour veut la lui rendre ; et, s'il la possède, l'amour veut la lui conserver et l'augmenter ; l'homme pour Dieu, parce que Dieu, en faisant tout pour l'homme, a fait tous les hommes pour Dieu. La charité envers le prochain devient par là un exercice de la charité envers Dieu.

Il ne saurait donc y avoir ni des indifférents, ni même des ennemis. Point d'acception de personnes, a-t-il été dit : Tu aimeras ton prochain, et tu haïras tes ennemis ; mais le Christ a dit : « *Aimez vos ennemis, bénissez ceux qui vous maudissent, faites du bien à ceux qui vous haïssent, et priez pour ceux qui vous maltraitent et qui vous persécutent, afin que vous soyez les enfants de votre Seigneur dans les cieux* (1). » Pourquoi ces exigences nouvelles, que l'antiquité ne connut point, mais dont Notre Seigneur a voulu faire la caractéristique de tous ceux qui entendent sa parole et la mettent en pratique ? C'est que, depuis le Christ et par le Christ, les hommes constituent plus que jamais une famille de frères.

3. *La solidarité, au sens moderne, écarte indûment cette doctrine évangélique.* Elle entend ne tenir compte ni de Dieu, ni de la destinée immortelle ; elle ne veut voir dans les hommes que des êtres enchaînés les uns aux autres par des liens matériels et travaillant au bonheur de l'espèce humaine sur la terre pour un temps qui se perd dans un avenir indéfini ; elle estime que la perspective de cette féli-

1. *Matth.* v, 43-45.

cité future a de quoi susciter le plus noble désintéressement jusqu'au sacrifice de la vie. Pure chimère ! Doctrine irrémédiablement insuffisante et complètement inefficace ! Car tout homme, à qui l'on a fait croire qu'il n'y a ni Dieu ni vie d'outre tombe, préfèrera de beaucoup, et pour cause, goûter un bonheur moins problématique, plus certain, personnel et immédiat, qu'il placera dans la satisfaction actuelle de ses appétits, dans la jouissance au jour le jour de tout bien ou de toute apparence de bien qui passera à sa portée. Quant à l'humanité future, dont il ne fera point partie et au bonheur de laquelle on prétend le faire travailler au nom de la solidarité, il s'en préoccupera fort peu ; c'est un être abstrait sans prise sur son cœur et sur sa volonté (1). On aura beau lui parler de solidarité, lui montrer qu'elle existe en fait, au point de vue biologique entre les parties d'un même organisme, et, au point de vue juridique, entre les créanciers et les débiteurs, on ne pourra pas lui prouver que le fait de la solidarité crée un devoir (2). Le fait, c'est ce

1. Morale de dupes, dit Cresson, que cette obligation de vivre pour autrui. « Après nous avoir assuré que le seul bien est le bonheur, ils nous demandent de nous rendre malheureux aujourd'hui si nous n'avons pas des dispositions altruistes, sous prétexte que les actes que nous accomplissons en le faisant, rendront heureux les hommes d'un autre âge. Qui ne voit le sophisme sur lequel reposent leurs affirmations. « Le seul bonheur qui m'intéresse, c'est le mien. Que m'importe celui des autres s'il ne doit contribuer en rien au mien ? Que m'importe surtout celui de l'humanité future, s'il doit me coûter le mien ? »Vérité d'autant plus flagrante que, si les évolutionnistes ont raison, l'évolution ne peut manquer de se faire, que je le veuille ou non, que je l'aide non. » *La morale de la raison théorique*, Paris, 1903, p. 46. — 2. « Que la solidarité toute seule, sans aucun concept moral préalable, fonde une morale du devoir, voilà ce que je ne comprends pas, dit M. Lenoble, *Chronique philosophique*, dans la *Revue du*

qui *est ;* c'est ce qui *doit être ;* le fait de la solidarité montre qu'on est *lié* à ses semblables, il ne prouve pas qu'on est *obligé* envers eux ; *pouvoir* n'est pas *devoir*. Pour passer de l'un à l'autre, il faut nécessairement un principe supérieur que la science, réduite à elle seule, en dehors de toute métaphysique et de toute foi religieuse, ne saurait donner.

II. Enseignement du Catéchisme Romain. 1. *L'ordre et la paix*. Dieu, qui est l'ordonnateur par excellence, ne s'est pas contenté de tout régler et de

clergé français, Paris, 1904, t. XXXIX, p. 415-416. Pourquoi ? Par ce motif bien simple que la solidarité est un fait, un fait d'expérience, et que d'un fait pris comme donnée unique on ne fera jamais sortir une obligation de conscience. La solidarité est un fait, comme les phénomènes de la physique sont des faits, comme les phénomènes de la physiologie et de la sociologie sont des faits... (Dans la société), l'individu ne peut pas se considérer à l'état isolé ; son existence personnelle plonge ses racines dans le milieu social ; qu'il le veuille ou non, il est lié à ses semblables dans le temps et dans l'espace ; il ne se sépare guère plus d'eux que, dans l'organisme, le cerveau ne se sépare de l'estomac, ou le cœur des poumons ; son existence est conditionnée par celle des générations antérieures et celle des contemporains, et elle conditionne à son tour l'existence des contemporains et celle des générations futures. Chaque unité du corps social est si étroitement liée avec les autres que ses actes, ses paroles, ses pensées même se propagent à l'ensemble et y déterminent un ébranlement plus ou moins profond et que, réciproquement, dans chacune de ses actions, on peut retrouver, à côté de la part qui est due à l'initiative personnelle, celle qui revient de près ou de loin, à l'influence de l'ensemble. Voilà le fait ; mais en quoi est-il moral par lui-même ? La solidarité sociale ne qualifie pas plus les actions, au point de vue moral, que la solidarité physique ou la solidarité organique. Par elles-mêmes, les lois de la sociologie sont amorales, ni plus ni moins que les lois de la chimie, de la biologie ou de l'hygiène ; on les pressera tant qu'on voudra, on n'en exprimera jamais une obligation de conscience. » Voir ce qui a été dit plus haut, Leçon III^e^.

mettre de l'harmonie dans ses œuvres, il a voulu que l'homme, à son exemple, mît de l'ordre dans sa vie morale pour qu'il pût en recueillir l'inestimable prix, la paix. Et c'est pourquoi Notre Seigneur demande aux hommes de vivre en paix avec tout le monde. « *Si donc, lorsque tu présentes ton offrande à l'autel, tu te souviens que ton frère a quelque chose contre toi, laisse ton offrande devant l'autel, et va d'abord te réconcilier avec ton frère; puis, viens présenter ton offrande* (1). » Or, cette paix nécessaire suppose l'ordre dans la conscience, et rien n'est plus contraire à l'ordre, dans la vie domestique ou sociale, que la haine. C'est donc la haine, quelque forme qu'elle affecte, qui doit être bannie du cœur, car elle est interdite par le cinquième commandement ; en effet, « *quiconque hait son frère est un meurtrier* (2) ; » et c'est la charité du prochain, avec toutes les obligations qui l'accompagnent, qui est prescrite. « Ainsi la charité est patiente, a dit saint Paul ; donc la *patience* nous est commandée, cette patience avec laquelle nous sommes sûrs de posséder nos âmes, d'après le Sauveur lui-même. Puis la *bienfaisance*, compagne et alliée de la charité, car il est dit : « La charité est bonne. » Or, la vertu de bienfaisance et de générosité s'étend très loin : ses fonctions vont à fournir les choses nécessaires aux pauvres, la nourriture à ceux qui ont faim, la boisson à ceux qui ont soif, le vêtement à ceux qui sont nus, à verser en un mot plus abondamment de notre libéralité là où le besoin de notre assistance se fait le plus sentir (3). » De ce principe fécond découlent toutes les obligations morales de la charité envers le prochain, connues sous le nom d'œuvres corporelles et spirituelles de miséricorde.

1. *Matth.* v, 23-24. — 2. I *Joan.*, III, 15. — 3. *Cat. Rom.*, *loc. cit.*, n. 21-24.

2. *L'amour des ennemis.* « Très beaux déjà par eux-mêmes, ces actes de bienfaisance et de bonté le sont bien davantage encore quand ils s'exercent envers des ennemis ; car le Sauveur a dit : « *Aimez vos ennemis, bénissez ceux qui vous maudissent, faites du bien à ceux qui vous haïssent* (1) ; » et saint Paul a dit aussi : « *Si ton ennemi a faim, donne-lui à manger ; s'il a soif, donne-lui à boire ; car en agissant ainsi, tu amasses des charbons de feu sur sa tête. Ne te laisse pas vaincre par le mal, mais triomphe du mal par le bien* (2). » Considérée toujours sous ce rapport de bienveillance, la charité implique encore tous les devoirs qui se rattachent à la *douceur*, à la *bonté* et aux autres vertus de ce genre (3). »

La morale évangélique, on le voit, en imposant l'amour des ennemis, dépasse tout ce que l'antiquité a pu offrir de meilleur, et a introduit dans le monde un principe de conduite, qui est la caractéristique propre du christianisme. Nul, du reste, ne songe à le contester, et il n'est point rare de trouver un éloge pompeux de la morale chrétienne même chez ceux qui, par une inconséquence étrange, ne veulent pas du dogme catholique, comme si celui-ci n'était pas la justification adéquate de celle-là.

3. *Le pardon des injures. Devoir difficile mais capital.* « Le devoir qui est de beaucoup au dessus des autres, le devoir de charité par excellence, celui auquel on doit le plus s'appliquer, c'est de remettre et de pardonner de bonne grâce les injures reçues. Pour nous y amener complètement, l'Ecriture a des recommandations et des exhortations multipliées, ne se contentant pas d'appeler heureux ceux qui s'en acquittent entièrement, mais leur promettant encore de la part de Dieu la rémission de leurs péchés, tandis que ce pardon est refusé à ceux qui négligent ou refusent formellement de pardonner.

« Mais le désir de la vengeance étant particulièrement ancré dans le cœur de l'homme, le curé devra mettre le

1. *Matth.*, v, 44. — 2. *Rom.*, xii, 20-21. — 3. *Cat. Rom.*, *loc. cit.*, n. 25-26.

plus grand soin, non pas seulement à apprendre, mais encore à persuader aux fidèles que c'est le devoir du chrétien d'oublier et de pardonner les injures. Et comme les saints Pères ont beaucoup parlé de cette matière, il devra les consulter pour vaincre l'opiniâtreté de ceux qui veulent s'obstiner et s'endurcir dans la résolution de se venger. Il devra toujours avoir prêts les arguments si forts que leur piété leur a suggérés et qu'ils ont si bien appropriés à la question (1). »

Explications à donner. « D'abord il faut bien persuader à celui qui se croit offensé que l'auteur principal de l'injure reçue ou du préjudice subi n'est point celui de qui il veut tirer vengeance. Ainsi l'avait compris cet admirable Job qui, cruellement maltraité par les Sabéens, les Chaldéens et le démon, ne tient d'eux aucun compte, mais se contente, en homme droit et pieux qu'il était, de prononcer ces mots si dignes de sa droiture et de sa piété : « *Le Seigneur a donné, le Seigneur a ôté; que le nom du Seigneur soit béni* (2) ! » Les paroles et l'exemple de ce modèle de patience doivent convaincre le chrétien que tout ce que l'on souffre en cette vie vient de Dieu, père et auteur de toute justice. Et même, par un trait de bonté immense de sa part, il ne nous punit pas comme des ennemis, mais il nous corrige et nous châtie comme ses enfants.

« En effet, si nous jugeons sainement, les hommes ne sont en cela que les ministres et les exécuteurs de la justice divine ; car, bien qu'on puisse haïr quelqu'un et lui souhaiter le plus grand mal, on ne peut cependant pas lui nuire sans la permission de Dieu. C'est pour cela que Joseph supporta patiemment la décision criminelle de ses frères, et David les outrages de Séméi. Ici s'applique cet argument de saint Chrysostome développé avec tant de soins et d'habileté, à savoir que nul n'a de vrai mal que celui qu'il se fait à lui-même. En effet, si ceux qui se croient traités avec outrage veulent réfléchir sérieusement, ils comprendront sans peine que les torts et les injures d'autrui ne sont rien ; car, tandis que ces maux sont tout

1. *Cat. Rom., loc. cit.*, n. 27-28. — 2. *Job.*, I, 21.

extérieurs, ils se font à eux-mêmes un mal autrement grand par la haine la cupidité et l'envie (1). »

Avantages du pardon des injures. « Il y a ensuite deux grands avantages quand, animé du saint désir de plaire à Dieu, on pardonne volontiers les injures : l'un c'est que Dieu a promis la rémission de leurs propres fautes à ceux qui pardonnent celles d'autrui ; et cette promesse montre clairement combien cet acte de charité lui est agréable : l'autre, c'est que par là on s'élève à un nouveau degré de dignité et de perfection, puisque, en pardonnant les injures, on devient en quelque sorte semblable à Dieu, qui « *fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons et descendre sa pluie sur les justes et les injustes* (2). »

4. *Inconvénients du défaut de pardon.* « A ceux qui ne peuvent se mettre dans l'esprit de pardonner à leurs ennemis, le curé représentera que la haine n'est pas seulement un péché grave, mais encore un péché qui tire de sa persistance même plus de gravité. En effet, celui dont la passion a envahi le cœur, ayant soif du sang de son ennemi, passera, toujours rempli du désir de sa vengeance, ses jours et ses nuits à rouler quelque projet sinistre, au point d'avoir sans cesse présents à la pensée le meurtre ou d'autres crimes. Aussi ne l'amènera-t-on jamais, ou du moins très difficilement, à pardonner ses injures, soit complètement, soit en partie. La haine, en effet, est comme une plaie dans laquelle le dard reste enfoncé.

« Et combien d'autres inconvénients et d'autres péchés s'ajoutent encore à ceux de la haine ! Saint Jean a dit : « *Celui qui hait son frère est dans les ténèbres ; il marche dans les ténèbres, sans savoir où il va, parce que les ténèbres ont aveuglé ses yeux* (3). » Il ne peut donc faire que des chutes fréquentes ; car comment approuver les paroles ou les actes de celui qu'on déteste ? De là, des jugements téméraires et injustes ; de là des colères, des médisances et autres choses semblables, qui vont souvent atteindre ceux-là même qui nous sont unis par les liens

1. *Cat. Rom., loc. cit.*, n. 29-31. — 2. *Matth.*, v, 45. — 3. I *Joan.*, II, 11.

du sang ou de l'amitié. C'est ainsi que d'un seul péché naissent beaucoup d'autres.

« Et c'est fort à propos que la haine est appelée le péché du démon, puisque le démon « *a été homicide dès le commencement* (1). » Aussi le Fils de Dieu, Notre Seigneur Jésus-Christ, en voyant les Pharisiens obstinés à poursuivre sa mort, leur dit : « *Le père dont vous êtes issus, c'est le diable* (2). »

5. *Remèdes contre la haine.* « Outre ces considérations, d'où se tirent de puissants motifs pour détester ce crime, les Livres saints nous fournissent encore contre lui d'autres remèdes d'une grande efficacité. Le premier et le plus puissant de tous, c'est l'exemple du Sauveur que nous devons nous proposer d'imiter. Lui que le plus léger soupçon de péché ne pouvait pas atteindre, après avoir été battu de verges, couronné d'épines, crucifié, il fit cependant cette prière si pleine de charité : « *Mon père, pardonnez-leur, car ils ne savent ce qu'ils font* (3). » Et pourtant son sang déjà répandu « *parlait plus éloquemment que celui d'Abel* (4). »

« Un autre remède nous est proposé par l'Ecclésiastique, celui de n'oublier ni la mort ni le jour du jugement. « *Dans toutes tes actions souviens-toi de ta fin, et tu ne pécheras jamais* (5). » Maxime qui revient à dire : Pensez souvent et souvent que vous mourrez bientôt. Comme, à ce moment, il sera très désirable et même très nécessaire de vous concilier la miséricorde de Dieu, vous devez, dès maintenant, et toujours, penser à la nécessité de cette miséricorde. C'est le moyen d'éteindre cette ardeur criminelle de la vengeance, puisque rien n'est plus propre à nous obtenir la miséricorde divine que notre oubli des injures et l'amour de ceux qui nous ont maltraités, nous ou les nôtres, soit en actions, soit en paroles (6). »

1. **La question du suicide.** Dans son *Examen critique des conditions d'efficacité d'une doctrine morale*

1. *Joan.*, VIII, 44. — 2. *Joan.*, VIII, 44. — 3. *Luc.*, XXIII, 34. — 4. *Hebr.*, XII, 24. — 5. *Eccli.*, VII, 40. — 6. *Cat. Rom.*, *loc. cit.*, n. 32-35.

éducative (1), M. Delvolvé se demande si le type catholique de la morale chrétienne, le type organiciste de l'Eglise, comme il l'appelle, en fonction depuis si longtemps et d'une incontestable efficacité, peut être remplacé et suppléé par le type laïque, consistant en un simple énoncé des devoirs particuliers, accompagné ou non d'une analyse scientifique ou d'une justification dialectique. Et parlant, en passant, du suicide, il constate l'insuffisance de la morale laïque. Les manuels disent : il ne faut pas se donner la mort parce que nous avons un devoir à accomplir, parce que notre vie a un but moral. C'est là un principe de la morale kantienne. Or, « au point de vue de la motricité, il vaut exactement ce que vaut le principe général auquel il se réfère : le principe kantien de l'obligation inconditionnelle, sans contact à la série des motifs sensibles. L'idée de finalité divine, dont il n'est qu'une transposition, lui communique une certaine autorité sur les âmes déjà formées à la discipline religieuse ; mais son abstraction le rend inaccesible à la compréhension commune, et normalement son action ne dépasse pas la suggestion passagère que produit une affirmation solennelle, mais sans contenu défini. Si l'idée abstraite du devoir joue un rôle médiocre dans les circonstances communes de la vie, son faible pouvoir disparaît assurément dans les remous des intérêts poignants, des passions surexcitées, au moment où se décide l'acte violent du suicide. Quant au devoir coupé de ses liens secrets à l'autorité divine, de sa complicité avec les survivances de la foi religieuse, et réduit par l'explication sociologique à la suggestion sociale, l'idée générale d'un tel devoir ne favorise en rien les synthèses morales de résistance ; elle ne peut pratiquement servir qu'à désagréger l'idée commune, inconsciemment religieuse, du devoir (2). »

Les doctrines empiriques font valoir de préférence l'argument de l'intérêt social. Mais M. Delvolvé, qui est pour

1. *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, 1908, p. 372-402, 515-545. — 2. *Revue de Métaphysique et de Morale, loc. cit.*, p. 538.

l'insuffisance pratique de l'intérêt social, le déclare surtout insuffisant pour empêcher le suicide en général, et inapplicable dans les cas de l'incurable et de l'homme dont le crime brusquement découvert l'expose à la ruine et à la honte. C'est que, dit-il, « pour triompher du désespoir, il faut être muni de supérieures raisons de vivre ; ce sont ces raisons qui importent : notre morale laïque ne les donne pas... Notre morale laïque nous suggère bien des moyens extérieurs, plus ou moins efficaces, d'enrayer le suicide en prévenant la production de ses causes, mais ne nous fournit aucunement, en dépit de certaines apparences, les idées motrices capables, dans la synthèse mentale, de permettre à l'individu de triompher du désespoir (1). » Et il rappelle l'ouvrage de M. Durkheim (2), où l'on trouve en conclusion la renonciation la plus franche de la sociologie à fournir à l'éducation la base intellectuelle capable de servir efficacement contre le suicide.

Quelle différence, au contraire, en faveur de la morale religieuse ! « Dans le dogme chrétien, celui qui se donne la mort tombe sans ressource dans la damnation éternelle. Cette affirmation est susceptible d'une interprétation profonde, propre à capter les énergies intellectuelles: renoncer à la vie pour échapper à la souffrance, c'est renoncer à la vie éternelle, à la vie divine que la souffrance ne peut pas nous faire perdre, à laquelle la souffrance volontairement subie nous achemine, à la vie d'union à Dieu, que nous ne pouvons pas ne pas aimer et ne pas vouloir. L'effet de la doctrine chrétienne, c'est de raffermir l'instinct vital qui cède, c'est de lui ouvrir une voie nouvelle, infinie, quand les voies des désirs égoïstes, des satisfactions personnelles lui sont fermées, c'est de restituer, contre le désespoir, auquel les calculs de la conscience vulgaire donnent accès, le vouloir-vivre, qui est la loi universelle de la vie... Au criminel est promise, dans l'expiation silencieuse, la régénération de son âme, sa réhabilitation parfaite devant Dieu ; à l'incurable la joie d'abandon à la volonté divine, prémices d'une

1. *Revue de Mét. et de Morale, loc. cit.*, p. 542. — 2. *Le Suicide*, Paris, 1897.

éternité bienheureuse... Nos doctrines laïques se répandent vainement en explications scientifiques, en justifications dialectiques, sans jamais rencontrer un centre moteur (1). »

2. Le Duel. « *Sottise manifeste des arguments que l'on produit d'ordinaire pour justifier ou excuser l'horrible coutume du duel.* — On répète habituellement que les combats de ce genre ont été organisés de leur nature pour effacer les taches que la calomnie ou l'outrage a jetées sur l'honneur des citoyens ; c'est assez dire que l'argument ne peut tromper que des insensés. Bien qu'il sorte, en effet, vainqueur du duel, l'outragé qui y a provoqué, l'opinion de tous les hommes sensés sera que l'issue d'un tel combat prouve sa supériorité de forces à la lutte, ou son habileté plus exercée au maniement des armes, mais non pourtant sa plus grande honorabilité. Et si lui-même périt, qui ne trouvera pas encore irréfléchie et tout à fait absurde cette manière de défendre son honneur? Mais il en est peu, croyons-nous, qui commettent ce crime, trompés par une erreur de jugement. C'est seulement le désir de la vengeance qui pousse les hommes orgueilleux et vifs à tirer châtiment ; s'ils voulaient réfréner leur superbe et obéir à Dieu, qui ordonne aux hommes de s'aimer entre eux d'un amour fraternel et défend de faire du mal à personne, qui condamne très sévèrement chez les particuliers la passion de la vengeance et réserve à lui seul le pouvoir de tirer châtiment, ils renonceraient facilement à l'effroyable manie du duel.

« Ceux qui, provoqués, acceptent le combat, n'ont pas une excuse légitime dans la crainte de passer communément pour lâches, s'ils refusent de se battre. Car, s'il fallait mesurer les devoirs des hommes aux fausses opinions de la foule, et non d'après la loi éternelle de la justice et de l'équité, il n'y aurait pas de différence naturelle et véritable entre les actions honnêtes et les faits honteux. Les sages d'entre les païens ont eux-mêmes su et enseigné que le mortel courageux et constant devait

1. *Revue de Mét. et de Morale, loc. cit.*, p. 543-545.

mépriser les jugements trompeurs du vulgaire. Mais c'est une crainte juste et sainte qui détourne l'homme du meurtre inique, lui donne le souci de sa propre vie et de celle de ses frères. En outre, celui qui dédaigne les vaines opinions de la foule, qui aime mieux subir la flagellation des outrages que d'être infidèle jamais à son devoir, celui-là paraît être d'une âme plus grande et plus élevée que l'autre, qui court aux armes, aiguillonné par l'injure. Bien plus, à juger sainement, il est le seul chez qui brille le courage solide, ce courage qui s'appelle vraiment la vertu et qu'accompagne une gloire ni trompeuse ni mensongère. La vertu, en effet, consiste dans le bien en accord avec la raison, et toute gloire, si elle ne se fonde pas sur l'approbation de Dieu, est une gloire stupide.

« Enfin, la honte du duel est si évidente que les législateurs mêmes de notre époque, malgré l'avis et le patronage du grand nombre, se sont crus obligés de l'empêcher par les pouvoirs publics et en édictant des peines. Mais il est singulier et très fâcheux que les lois écrites soient presque éludées en fait, et cela assez souvent au su et avec le silence de ceux qui sont chargés de punir les coupables et de faire respecter les lois. Ainsi arrive-t-il que le duel, commis au mépris des lois, reste généralement impuni.

« C'est aussi une opinion sotte et indigne d'un homme sensé, celle qui prétend qu'il faut strictement interdire ce genre de combat aux civils, mais le permettre aux soldats, parce qu'un tel exercice aiguise, disent-ils, le courage militaire. D'abord, le bon et le mauvais diffèrent de leur nature, et ils ne peuvent se changer l'un en l'autre, parce que la situation des personnes change. Les hommes, dans quelque condition de vie qu'ils se trouvent, sont tous tenus également et absolument à l'observation de la loi divine et naturelle. En outre, cette indulgence pour les soldats devrait tirer sa raison de l'utilité publique, laquelle ne sera jamais si grande que son obtention étouffe la voix de la loi naturelle et divine. Et si la raison même d'utilité manque ? L'exercice du courage militaire tend à rendre la cité mieux préparée contre ses ennemis,

Cet avantage pourra-t-il être atteint par une coutume qui, de sa nature, vise, en cas de dissensions entre soldats, et les causes n'en sont pas rares, à faire périr l'un ou l'autre parti des défenseurs de la patrie ?

« Enfin, notre époque moderne, qui se vante de l'emporter beaucoup sur les siècles précédents par une éducation et des mœurs plus raffinées, a coutume de peu estimer les anciennes institutions et d'afficher un mépris souvent excessif pour tout ce qui s'écarte de la civilisation moderne. Pourquoi donc ces restes honteux d'un âge trop informe et d'une barbarie étrangère, nous entendons la coutume du duel, sont-ils les seuls qu'elle ne rejette pas, malgré son goût si vif pour le perfectionnement ? » Léon XIII, Lettre *Pastoralis officii* au cardinal Schonborn, archevêque de Prague, 12 septembre 1891.

3. *Le désarmement*. *Le Messager officiel* de Saint-Pétersbourg, le 28 août 1888, publiait une Note du comte Mourawiew adressée par ordre de l'empereur à tous les représentants étrangers en vue du désarmement. « Les charges financières, y était-il dit, suivant une marche ascendante, atteignent la prospérité publique dans sa source. Les forces intellectuelles et physiques des peuples, le travail et le capital sont en majeure partie détournés de leur application naturelle et consumés improductivement. Des centaines de millions sont employés à acquérir des engins de destruction effroyables qui, considérés aujourd'hui comme le dernier mot de la science, sont destinés demain à perdre toute valeur à la suite de quelque nouvelle découverte dans ce domaine. La culture nationale, le progrès économique et la production des richesses se trouvent paralysés ou faussés dans leur développement ; aussi, à mesure qu'ils s'accroissent, les armements de chaque puissance répondent-ils de moins en moins au but que les gouvernements s'étaient proposé. Les crises économiques, dues en grande partie au régime des armements à outrance et au danger continuel qui gît dans cet amoncellement du matériel de guerre, transforment la paix armée de nos jours en un fardeau écrasant que les peuples ont de plus en plus de peine à porter. Il

paraît évident, dès lors, que si cette situation se prolongeait, elle conduirait fatalement à ce cataclysme même qu'on tient à écarter, et dont les horreurs font frémir à l'avance toute pensée humaine. Mettre un terme à ces armements incessants, et rechercher les moyens de prévenir des calamités qui menacent le monde entier, tel est le devoir suprême qui s'impose aujourd'hui à tous les Etats. »

Dans le Consistoire du 11 février 1889, Léon XIII, abordant la question par le côté moral, constatait que peuples et gouvernements ne désiraient que la paix et ne voulaient pas de la guerre. Mais, disait-il, « il faut chercher à la paix des fondements plus fermes et plus en rapport avec la nature ; en effet, il est admis par la nature que l'on défende son droit par la force et par les armes : mais ce que la nature ne permet pas, c'est que la force soit la cause efficiente du droit. Et comme la paix provient de la tranquillité dans l'ordre, il s'ensuit que, pour les Etats comme pour les particuliers, la concorde repose principalement sur la justice et la charité. Il est manifeste que, dans le fait de ne violenter personne, de respecter la sainteté du droit d'autrui, de pratiquer la confiance et la bienveillance mutuelles, résident ces liens de concorde très forts et immuables dont la vertu a tant de puissance qu'elle étouffe jusqu'aux germes des inimitiés et de la jalousie. Or, Dieu a ordonné que son Eglise soit la mère et la gardienne de l'une et de l'autre vertu. Aussi l'Eglise n'a-t-elle jamais eu et n'aura-t-elle jamais rien de plus à cœur que de conserver, de propager et de défendre les lois de la justice et de la charité. »

Dix ans plus tard, dans un Discours au Sacré Collège, le 11 avril 1899, le même Léon XIII faisait des vœux pour la complète réussite du projet de désarmement, car rien n'entre davantage dans les vues de l'Eglise, ennemie née de la violence et du sang, et dans sa mission pacifique et pacificatrice ; rien aussi ne vaut la nécessaire intervention de son influence morale. « Se promettre une prospérité véritable et durable, disait-il, par les purs moyens hu-

mains serait une vaine illusion. De même, ce serait recul et ruine que tenter de soustraire la civilisation au souffle du christianisme qui lui donne sa vie et sa forme, et qui seul peut lui conserver la solidité de l'existence et la fécondité des résultats. »

Sollicité par la reine des Pays-Bas de donner son appui moral à la Conférence pour la paix qui devait se tenir à La Haye, en mai 1899, Léon XIII répond, le 29 mai, que son concours est tout acquis et qu'il est prêt à coopérer effectivement au projet, car cela rentre dans le rôle du Souverain Pontificat et de l'Eglise.

Leçon XV^e

Sixième Commandement

I. *Ce qu'il défend.* — II. *Ce qu'il prescrit*

Non mæchaberis, tu ne commettras point d'adultère, tel est l'énoncé du sixième commandement (1). Ainsi formulé, il vient bien à sa place dans les prescriptions du Décalogue ; car, « de tous les liens entre l'homme et la femme, le plus étroit est celui du mariage. Rien ne peut être plus agréable pour eux que de se sentir aimés d'un amour réciproque et singulier ; rien aussi ne saurait leur être plus pénible que de voir cet amour légitime et dû passer à d'autres. Il était donc juste et dans l'ordre qu'après la loi qui protège la vie de l'homme contre le meurtre, vînt celle qui défend l'adultère, afin que nul n'eût l'audace de souiller ou de détruire la sainte et honorable union du mariage, ce grand foyer de charité parmi les hommes (2). »

L'explication d'un tel précepte requiert de la circonspection et de la prudence. Car, remarque le *Catéchisme Romain*, il est à craindre qu'en voulant trop développer la manière dont les hommes vio-

1. *Exod.*, XX, 14. — 2. *Cat. Rom.*, P. III, *Sextum præceptum Decalogi*, n. 1.

lent ce commandement, on ne tombe dans des détails plus propres à enflammer la passion qu'à l'éteindre. Il est pourtant plusieurs choses qu'on ne peut passer sous silence et que l'on doit expliquer (1). » C'est ce que nous allons tâcher de faire avec toute la réserve désirable (2).

I. Ce qu'il défend.

I. Observations préliminaires. — *Le texte ne parle explicitement que de l'adultère*, c'est-à-dire de la violation du lien conjugal. L'homme a droit au respect dans sa propre personne ; il a droit aussi au respect dans la personne qui lui est unie par le mariage. « Si donc un mari a commerce avec une femme libre, c'est son propre lit qu'il souille ; mais si un homme libre connaît l'épouse d'un autre, c'est le lit de cet autre qu'il souille (3). » C'est l'adultère simple ; quand les deux coupables sont mariés, l'adultère est double.

2. *La défense de ce commandement s'étend beaucoup plus loin.* « D'après saint Ambroise et saint Augustin, cette défense s'étend à tout ce qui est déshonnête et impur. Et c'est bien ainsi qu'il faut l'entendre d'après

1. *Cat. Rom., loc. cit.*, n. 2-3. — 2. BIBLIOGRAPHIE : S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^{ae}, Q. CXLI-CLXX ; S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, L. IV, tract. IV, *De sexto et nono præcepto*, Paris, 1845, t. II ; Gousset, *Théologie morale, traité du Décalogue*, Paris, 1877, t. I ; Marc, *Institutiones morales*, 5^e éd., Rome, 1889, t. I ; Gury, *Casus conscientiæ, De virtutibus*, Paris, 1891, t. I ; Ballerini, *Compendium theologiæ moralis*, Rome, 1893, t. I ; Palmieri, *Opus theologicum*, tract. VI, *De sexto et nono præcepto*, Prato, 1893, t. II ; Beraldi, *De recidivis et occasionariis*, Faenza, 1897, t. II ; Eschbasch, *Disputationes physiologico-theologicæ*, Rome, 1901 ; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. I. — 3. *Cat. Rom., loc. cit.*, n. 4.

l'Ancien et le Nouveau Testament. Car, outre l'adultère, d'autres espèces de libertinage ont été interdites par Moïse. La *Genèse* mentionne un jugement de Juda contre sa belle fille (1), et le *Deutéronome* contient la fameuse loi qui défend aux filles d'Israël de se faire courtisanes (2). D'autre part, Tobie dit à son fils : « *Garde-toi, mon fils, de toute impureté, et qu'en dehors de ton épouse, ta conscience ne te reproche jamais une action criminelle* (3). » L'*Ecclésiastique* dit aussi : « *Aie honte de regarder une femme débauchée* (4).» Dans l'Evangile, Notre Seigneur a dit : « *C'est du cœur que viennent les mauvaises pensées, les adultères, les impudicités* (5). » Et saint Paul, dans une foule de passages et dans les termes les plus sévères, formule son horreur pour ce vice ; « *Ce que Dieu veut, c'est votre sanctification : c'est que vous évitiez l'impudicité* (6). » « *Fuyez l'impudicité* (7). » « *N'ayez pas de relations avec les impudiques* (8).» « *Qu'on n'entende pas dire qu'il y ait parmi vous de fornication, d'impureté de quelque sorte, de convoitise, ainsi qu'il convient à des saints* (9). » « *Ni les impudiques, ni les adultères, ni les efféminés, ni les infâmes ne possèderont le royaume de Dieu* (10). »

3. « *Si l'aduttère est nommément interdit,* la raison principale en est que, outre la turpitude qui lui est commune avec tous les autres genres d'incontinence, il implique une injustice criante, non seulement contre le prochain, mais aussi contre la société civile. Il est certain, d'ailleurs, que celui qui n'évite pas les autres impuretés, est facilement entraîné jusqu'a l'adultère. Il est donc facile de comprendre que, dans l'interdiction de l'adultère, toutes les impuretés, toutes les impudicités qui souillent le corps sont défendues. Il y a plus : le libertinage intérieur du cœur l'est aussi ; on le voit, tant par la portée même de la loi qui est spirituelle que par cet enseignement : « *Vous avez appris qu'il a été dit aux anciens :* « *Tu ne commettras point d'adultère.* » *Et*

1. *Gen.*, XXXVIII, 24. — 2. *Deut.*, XXIII, 17. — 3. *Tob.*, IV, 13. — 4. *Eccli.*, XLI, 25. — 5. *Matth.*, XV, 19. — 6. I *Thess.*, IV, 3. — 7. I *Cor.*, VI, 18. — 8. I *Cor.*, V, 9. — 9. *Eph.*, V, 5. — 10. I *Cor.*, VI, 9.

moi, je vous dit que quiconque regarde une femme avec convoitise, a déjà commis l'adultère avec elle dans son cœur (1). »

II. De la luxure en général. — 1. *Sa nature.* Par luxure on entend tout appétit désordonné de la concupiscence de la chair, tout usage illicite des plaisirs sensuels ; la concupiscence par elle-même n'est pas un péché et tout plaisir charnel n'est pas illicite en soi ; car la Providence l'a attaché à l'acte bienfaisant de la génération humaine et de la propagation de l'espèce ; et il n'y a point de péché, dit saint Augustin (2), dans tout ce qui n'est pas contraire à la nature, à la coutume et à la loi, ou, comme le remarque saint Thomas, (3), quand on use d'un tel plaisir dans l'ordre et de la manière qui convient à sa fin propre.

Mais la difficulté consiste précisément à observer fidèlement cet ordre marqué par la nature et réglé par la droite raison. Dès qu'on y contrevient, de quelque manière que ce soit, par pensée, par parole ou par acte, on commet un péché de luxure. Celle-ci exerce de si nombreux et si puissants attraits sur l'appétit inférieur ou la partie concupiscible de notre être, elle pousse à tant de fautes diverses qu'elle est justement rangée parmi les péchés capitaux (4).

2. *Ses effets.* Son action funeste a un retentissement considérable sur la partie supérieure de notre être ; elle cause les plus graves désordres dans la raison et dans la volonté. Dans la raison d'abord ; car elle la jette dans l'aveuglement, la précipitation, l'inconsidération et l'inconstance ; dans la volonté

1. *Matth.*, v, 27-28 ; *Cat. Rom., loc. cit.*, n. 5-8. — 2. *De bono conjug.*, XIX. — 3. *Sum. theol.*, IIª IIæ, Q. CLIII, a. 2. — 4. *Ibid.*, a. 4.

ensuite ; car elle y exalte l'amour de son propre plaisir jusqu'à la haine de Dieu, et l'amour de la vie présente jusqu'au mépris de la vie future.

La raison, en effet, doit reconnaître quand une fin à poursuivre est bonne ; mais la luxure lui fait prendre le change et la trompe en l'aveuglant. La raison doit ensuite choisir les moyens appropriés à l'obtention de la fin bonne qui a été arrêtée ; mais la luxure l'empêche de prendre conseil et la précipite sans réflexion. La raison doit aussi porter un jugement sur ce qu'il faut faire ; mais la luxure trouble l'esprit et la rectitude du jugement. La raison enfin doit prescrire ce qui est à faire ; mais la luxure l'entraîne ailleurs et l'empêche d'exécuter ses résolutions.

Quant à la volonté, la luxure produit deux actes déréglés : l'un est l'appétit de la fin, c'est-à-dire l'amour de soi, à cause de la délectation désordonnée que l'on recherche ; et, par opposition, la haine de Dieu, parce que Dieu défend le plaisir que l'on désire ; l'autre est l'appétit des moyens qui conduisent à la fin, ce qui produit l'amour de la vie présente, dans laquelle on veut jouir de la volupté ; et, par opposition, la désespérance de la vie future, parce que celui qui s'attache aux délectations charnelles se préoccupe peu d'atteindre les biens spirituels et les a plutôt en horreur (1).

Et comme il est impossible que la bouche ne parle pas de ce qui remplit le cœur, la parole du luxurieux est facilement déréglée, et elle peut l'être de quatre manières : dans son objet d'abord, car le luxurieux, dont le cœur est plein de honteuses concupiscences, laisse échapper facilement des paroles déplacées ; dans ses causes, car la luxure produi-

1. *Sum. theol.*, IIª IIæ, Q. CLIII, a. 5.

sant l'inconsidération et la précipitation, se traduit volontiers en propos légers et inconsidérés ; dans sa fin, car, comme le luxurieux recherche la délectation, il y fait tendre aussi sa conversation ; enfin dans sa valeur, car il pervertit le sens des mots et il profère des paroles insensées, montrant dans ses discours qu'il préfère les plaisirs à tout autre chose (1).

3. *Différents péchés de luxure.* Les péchés de luxure se divisent en péchés *consommés* ou *non consommés*. Les péchés consommés sont *juxta naturam* ou *contra naturam*, selon qu'on y observe ou qu'on y méprise l'ordre naturel requis pour la génération humaine. Les péchés non consommés sont ou purement *internes*, ou *externes*. Parmi les péchés consommés *juxta naturam*, on range la *fornication*, le *stuprum*, l'*adultère*, l'*inceste*, le *sacrilège*. Parmi les péchés consommés *contra naturam*, on range la *pollution*, l'*onanisme*, la *sodomie*, la *bestialité*. Les péchés internes de luxure non consommés sont la *délectation morose*, la *pensée* et le *désir* du plaisir charnel ; les péchés externes sont les *conversations déshonnêtes*, les *regards impurs*, les *attouchements honteux*.

III. Péchés de luxure consommée *juxta naturam*. — 1. La *fornication* se définit, au sens large, tout commerce sexuel illicite, et, au sens strict, toute union illégitime entre homme et femme libres, mutuellement consentie. Un tel péché est défendu de droit naturel et de droit positif divin ; il est toujours grave. Saint Paul l'a dit : « *Aucun impudique, aucun impur n'a d'héritage dans le royaume du Christ* (2). » La gravité d'une telle faute se tire de ce

1. *Sum. theol.*, II^{a} II^{ae}, Q, CLIII, a. 5, ad 4. — 2. *Ephes.*, v, 5.

qu'elle rend d'ordinaire impossible la bonne éducation de l'enfant, qui en est ou en peut être le fruit (1) ; rien, en effet, n'est plus contraire aux vues de la Providence.

Plus grave encore est le *concubinage*, parce qu'il constitue une habitude et implique le propos continu, au moins virtuel, de pratiquer la fornication. Le concile de Trente frappe avec raison de peines sévères ceux qui vivent dans cet état (2).

2. Le *stuprum* s'entend en général de toute fornication exercée par la violence sur une femme non mariée ou veuve ; au sens strict, c'est la *defloratio virginis*, *ipsa invita* (3). Mais, quel que soit le sens qu'on lui donne, le stupre ajoute la violence à la fornication et constitue un péché plus grave que la simple fornication (4).

3. Le *rapt*, ou enlèvement par la force, d'une personne, en vue de satisfaire sa passion, est un péché contre la chasteté et la justice ; contre la chasteté, à cause du but poursuivi ; contre la justice, à cause du tort causé, soit à la personne violentée, soit à

1. Innocent XI a condamné cette proposition : « Tam clarum videtur, fornicationem secundum se nullam involvere malitiam, et solum esse malam, quia interdicta, ut contrarium omnino rationi dissonum videatur. » Prop. 48 ; Denzinger, n. 1198 (1065). — 2. Sess. XXIV, c. 8 ; menace d'excommunication les coupables qui ne veulent pas se séparer après une triple monition, et même d'expulsion avec le secours du bras séculier. A la fornication se rattache, en l'aggravant considérablement, le *Meretricium* ; peccatum gravissimum, déclare Marc, *Instit. mor.*, 5e édit., Rome 1889, t. I, p. 528, n. 774, ratione dispositionis animæ, scandali et nocumenti prolis, quæ raro ex meretricio nascitur, et si quando nascatur, solet pessime educari. — 3. Virgo *deflorari* dicitur, quando, prima vice, per viri concubitum, virginitate seu carnis integritate privatur. — 4. Le stupre donne droit, à l'égard de la jeune fille et de ses parents, à une juste réparation en justice.

ceux dont elle dépend, tels que le père, le mari, le tuteur.

4. L'*adultère* est la fornication entre un homme libre et une femme mariée, ou entre un homme marié et une femme libre, et dans ce cas il est simple; il est double, quand les deux coupables sont mariés. Outre le péché de luxure, l'adultère comprend aussi une très grave faute contre la justice.

Le droit romain ne traitait d'adultère que l'union illicite avec une femme mariée et ne punissait pas l'homme marié qui avait commerce avec une fille libre, une esclave, une femme de basse condition ou une concubine. Mais Notre Seigneur, en rappelant l'institution primitive du mariage, et en l'élevant à la dignité de sacrement, a enseigné que le pacte conjugal qui lie les époux est violé aussi bien par l'infidélité du mari que par celle de la femme. C'est la doctrine formulée par Saint Paul (1), professée par les Pères (2) et toujours maintenue par l'Eglise (3).

1. I *Cor.*, VII, 4. — 2. Entre autres, Tertullien, *De monogamia*, IX, *Patr. lat.*, t. II, col. 940; Lactance, *Instit.*, VI, XXIII, *Patr. lat.*, t. VI, col. 719; S. Augustin, *De bono conjug.*, *Patr. lat.*, t. XL. — 3. Dès le début, l'Eglise se montra très sévère contre les adultères ; elle les chassait de son sein et les condamnait à une pénitence perpétuelle. Cette discipline fut adoucie par le pape Calliste, au commencement du III^e^ siècle. Et quand le régime de la pénitence publique fit place à celui de la pénitence tarifée, l'Eglise condamna les coupables à la déposition et à dix ans d'expiation publique, s'ils étaient clercs, à sept ans d'excommunication, s'ils étaient laïques. Sous son influence, Justinien, tout en maintenant les rigueurs de la loi *Julia*, consentit à faire grâce de la vie à la femme coupable, mais exigea qu'elle fût frappée de verges et enfermée, sa vie durant, dans un monastère, à moins que le mari outragé ne consentît à l'en faire sentir au bout de deux ans. L'Eglise a toujours interdit, en outre, au père et au mari outragés de se faire justice en tuant les coupables surpris en flagrant délit. Cf. *Dict. de Théologie*, article *Adultère*.

Jadis, sous la loi de Moïse, les deux complices étaient punis de mort (1) : on les lapidait. Sous la loi évangélique, il n'en est plus ainsi : Jésus pardonna à la femme adultère, à cause de son repentir. Mais la suppression de la pénalité mosaïque ne diminue en rien la gravité de cette faute, qui blesse les droits de l'époux innocent, quand même il y consentirait (2), nuit à l'honneur et à la sécurité du foyer domestique, au bien de l'enfant, et engendre trop souvent des scandales et des querelles.

Il est évident que l'adultère d'un homme libre avec une femme mariée est plus coupable que celui d'un mari avec une femme libre, parce qu'il risque d'introduire dans une famille un enfant illégitime, un héritier étranger. De même l'adultère double est plus grave que l'adultère simple, parce qu'il viole un double lien et atteint deux familles.

Cette faute, toujours grave, entraîne des obligations, parce qu'elle viole aussi le septième commandement ; elle comporte donc, pour être pardonnée, non seulement le repentir, mais encore une légitime compensation à cause du préjudice causé. D'après de Lugo, (3), qui résume et complète ses devanciers, les deux complices sont tenus, si leur crime est connu ou soupçonné, d'effacer la tache d'infamie qui rejaillit sur l'offensé, soit en l'honorant dans le commerce ordinaire de la vie, soit en l'élevant, si on le peut, à une condition supérieure. Ils doivent ensuite le défrayer des dépenses occa-

1. *Deut.*, XXII, 22 ; *Levit.*, 20, 10. — 2. Des laxistes ayant prétendu que le consentement du mari à l'adultère de sa femme enlevait à la faute de celle-ci le caractère d'adultère, Innocent XI condamna cette proposition ; « Copula cum conjugata, consentiente marito, non est adulterium, adeoque sufficit in confessione dicere se esse fornicatum. » Prop. 50; Denzinger, n. 1200 (1067). — 3. *De justif. et jure*, disp. XIII.

sionnées par l'entretien et l'éducation de l'enfant adulterin ; et les deux complices sont solidaires l'un de l'autre. Dans le cas où la culpabilité n'est pas égale, comme quand il y a eu séduction, ruse et surtout violence, l'obligation de compenser ou de restituer incombe exclusivement au séducteur. Dans tous les cas, la réparation du dommage causé doit se faire avec prudence ; car le crime ayant été secret, une réparation indiscrète le divulguerait au grand détriment de l'union conjugale et de l'honneur du foyer domestique. Quand une femme a eu le malheur d'introduire dans la famille un enfant adultérin, elle doit redoubler d'activité pour subvenir discrètement à son entretien, sans éveiller le moindre soupçon et sans donner à son mari le moindre indice de sa culpabilité (1).

L'adultère ne donne pas le droit de dissoudre le mariage par le divorce, car il ne brise point le lien conjugal. C'est, à l'encontre des protestants et des grecs, la doctrine qui a été sanctionnée par le concile de Trente (2). Et si, dans l'Eglise latine, il s'est rencontré avant le XII^e^ siècle des cas de divorce suivis d'un second mariage (3), une telle pratique n'a plus été tolérée depuis, et la coutume a été qu'on ne pouvait pas se remarier du vivant du conjoint même adultère ou incestueux, parce que le lien conjugal persistait malgré tout. En enseignant que, même en cas d'adultère, le mariage reste indissoluble, et que, même de la part du conjoint innocent, il y aurait adultère, s'il venait à contracter un nou-

1. Cf. Marc, *Instit. morales*, 5e édit., Rome, 1889, t. I, p. 634-636, n. 961-963 ; Bérardi : *Praxis confessarii*, Faenza, 1884, p. 306, n. 467 sq. — 2. Sess. XXIV, can. 7 ; cf. t. IV, p. 680 : à la première ligne de la page 681, il faut lire « lien conjugal » et non « bien conjugal. » — 3. Cf. *Dict. de Théol.*, t. I, col., 484-498.

veau mariage du vivant de son conjoint coupable, l'Eglise, au concile de Trente (1), a déclaré ne pas errer. Et en définissant ce point, elle visait, non les grecs, mais les protestants.

Mais si l'adultère n'entraîne pas la dissolution du lien conjugal, il peut permettre la séparation. Pour que celle-ci puisse être prononcée par l'autorité ecclésiastique, l'adultère doit avoir été matériel et formel ; il faut que l'époux infidèle se soit rendu compte de la faute commise. Dans ce cas, l'époux innocent a le droit d'introduire une action en séparation, en première instance devant l'Ordinaire, et en appel devant la S. C. du Concile. C'est la procédure à suivre, si l'adultère a été secret ; si, au contraire, il est notoire, de Angelis va jusqu'à dire que l'époux innocent peut quitter son conjoint sans recourir à l'Eglise (2) ; mais, pour plus de sécurité, mieux vaut attendre la sentence du juge. Il va de soi que les époux peuvent toujours se réconcilier par un généreux pardon et reprendre la vie commune.

5. L'*inceste* est le péché de fornication entre personnes de différents sexes, qui sont unies entre elles, soit par les liens de la consanguinité jusqu'au quatrième degré, soit par les liens de l'affinité jusqu'au quatrième degré ou jusqu'au second seulement, selon que l'affinité provient d'un commerce licite ou illicite.

C'est une faute très grave, d'une laideur particulière. Il viole d'abord le respect naturel dû aux auteurs de nos jours et aux autres parents qui leur tiennent de près. Il y a ensuite la nécessité où l'on est de vivre habituellement avec ses parents, en sorte

1. Sess. XXIV, can. 7. — 2. *Praelect. juris canon.*, L. IV. tit. XIX, p. 339.

que si la fornication n'était pas interdite entre eux à un titre spécial, cette familiarité serait une cause constante de luxure. Saint Thomas (1) ajoute cette autre raison, qu'il emprunte à Aristote (2), c'est que si à l'affection qui existe entre parents on ajoutait celle qui naît des plaisirs de la chair, l'amour deviendrait trop ardent et tomberait facilement dans la débauche, ce qui est contraire à la chasteté.

D'après le *Lévitique*, l'incestueux était puni de mort (3). On connaît la terrible sentence portée par saint Paul contre l'incestueux de Corinthe : « *Pour moi, absent de corps, mais présent d'esprit, j'ai déjà jugé, comme si j'étais présent, celui qui a commis un tel attentat : au nom de Notre Seigneur Jésus, vous tous réunis et moi en esprit au milieu de vous, avec la puissance de Notre Seigneur Jésus, qu'un tel homme soit livré à Satan pour la mort de la chair, afin que l'esprit soit sauvé au jour du Seigneur Jésus* (4). » On peut juger par là de l'énorme gravité de ce crime.

6. Le *sacrilège*, en matière de luxure, est la violation d'une personne, d'un lieu ou d'une chose consacrée à Dieu. Dans cette faute abominable, à l'outrage contre la chasteté s'ajoute un outrage contre la vertu de religion.

Parlant ici de la fornication qui peut avoir lieu entre personnes unies par les liens de la parenté spirituelle contractée au baptême ou à la confirmation, c'est-à-dire entre parrain et filleule, marraine et filleul, saint Thomas (5) l'appelle un sacrilège par manière d'inceste.

IV. Péchés de luxure consommée *contra naturam*. — 1. La *pollution* répugne intrinsèquement à

1. *Sum. Theol.*, IIª IIæ, Q, CLIV, a. 9. — 2. *Politic.*, II, 4. — 3. *Levit.*, XX, 14 sq. — 4. I *Cor.*, V, 3-5. — 5. *Sum. Theol.*, IIª IIæ, Q. CLIV, a. 10, ad 2.

l'ordre de la nature et aux vues de la Providence (1). Volontairement provoquée ou librement consentie, elle constitue une faute grave, et entraîne, quand elle devient une habitude, les plus funestes conséquences, tant au point de vue du mariage, dont elle éloigne d'ordinaire, qu'au simple point de vue physiologique ; car elle obscurcit et paralyse les facultés intellectuelles, elle émousse la sensibilité, elle débilite le corps, elle ouvre la porte à toute espèce de maladies et corrompt l'homme tout entier. La droite raison la réprouve comme une abomination des sens et la morale la condamne comme une faute particulièrement grave.

2. Pires encore sont les péchés reprochés par l'Ecriture à Onan, et dont se rendent trop facilement coupables les parents qui limitent de parti-pris le nombre de leurs enfants ; les pratiques ignominieuses des habitants de Sodome et de Gomorrhe, qui attirèrent le feu du ciel et la colère de Dieu, et que saint Paul (2) qualifie de passions d'ignominie ; enfin et surtout la bestialité, le plus grave de tous les péchés de luxure, qui ravale l'homme au-dessous de la bête. Le désordre et la dépravation que supposent de tels crimes montrent jusqu'où peut tomber l'homme qui oublie sa dignité morale et se refuse à suivre la loi divine ; ils attirèrent jadis sur l'humanité coupable la punition exemplaire du déluge, et ils expliquent les mystérieuses interventions de la justice de Dieu dans la plupart des fléaux qui s'abattent parfois dans telles familles, dans telles cités, dans tels pays.

1. Innocent XI a condamné cette proposition : « Mollities jure naturae prohibita non est ; unde, si sam Deus non interdixisset, sæpe esset bona. » Prop. 49 ; Denzinger, n. 1199 (1066). — 2. *Rom.*, I, 26 ; cf. *Gen.*, XIX.

V. Péchés de luxure non consommée. — 1. *Il en est de purement internes,* soit de pensée, soit de désir, soit de jouissance sensuelle. Les uns regardent l'avenir : c'est le désir ou le propos délibéré de commettre une chose contraire à la pudeur, à la modestie, à la chasteté. Les autres regardent le passé : c'est la complaisance intime dans une faute de luxure déjà commise. D'autres enfin regardent le présent : c'est la délectation morose à la pensée d'un acte charnel qu'on se représente comme actuel. Tout cela est interdit par le sixième commandement comme un mal en soi et comme l'amorce d'un autre mal. Car, en soi, ces pensées, ces désirs, ces jouissances intérieures sont un désordre moral, qui blesse la rectitude de la raison, trouble la conscience et détruit l'harmonieuse intégrité de l'âme. En outre, ils favorisent les péchés externes et constituent ainsi un danger prochain de chute.

2. *Il en est d'externes*, soit de paroles, soit de regards, soit de toucher ; chacun des sens peut y donner lieu et faire commettre des fautes de luxure.

L'Apôtre l'a dit : « *Les mauvaises compagnies corrompent les bonnes mœurs* (1) ; » et cela doit s'entendre en particulier des *entretiens honteux*, des correspondances, des chants, des lectures, qui portent atteinte à l'honnêteté des relations, à la pureté de la conscience : autant de fautes graves, quand on se livre à ces actes par délectation sensuelle, ou quand on s'expose au péril prochain de consentir à une délectation de ce genre, ou quand on cause ainsi un grave scandale. Tel est l'avis de tous les moralistes (2).

Parmi les stimulants d'impuretés, le *Catéchisme*

1. I *Cor.*, xv, 33. — 2. Cf. Marc, *Instit. morales*, t. I, p. 542, n. 808.

Romain range avec raison les entretiens honteux et obscènes ; car l'obscénité du langage est comme une torche qui embrase le cœur des adolescents. Tel est aussi l'effet produit par des chants trop tendres ou trop efféminés, par la lecture des livres licencieux et érotiques. Car tout cela est de nature à souiller l'imagination, à exciter les passions mauvaises, à enflammer le cœur (1). Et c'est pourquoi l'on ne saurait trop se tenir en garde contre de telles occasions de péché.

La vue, d'autre part, influe beaucoup plus que l'ouïe sur l'imagination, et, par elle, sur la concupiscence charnelle ; c'est une fenêtre ouverte qui livre passage aux spectacles les plus dissolvants. « Ce qui enflamme surtout la concupiscence, ce sont les regards. C'est à cela que Notre Seigneur fait allusion quand il dit : « *Si ton œil droit est pour toi une occasion de chute, arrache-le, et jette-le loin de toi* (2). » Et les prophètes nous offrent plusieurs passages à ce sujet. Job disait par exemple : « *J'ai fait un pacte avec mes yeux et je n'aurais pas arrêté mes regards sur une vierge* (3). » Et que d'exemples de désordres qui ont leur origine dans l'indiscrétion du regard ! Témoins les péchés de David, de Sichem et des vieillards qui portèrent contre Suzanne leurs calomnieuses accusations (4). » Un regard impudique

1. *Cat. Rom., loc. cit.*, n. 18.— 2. *Matth.*, v, 29.— 3. *Job.*, xxxi, 1.— 4. *Cat. Rom., loc, cit.*, n. 18. « Trop d'élégance dans la parure, ajoute le *Catéchisme Romain*, pour attirer les regards, voilà encore une des causes de l'impureté et non des moindres. De là cet avis de l'*Ecclésiastique* : « *Détourne les yeux de la femme élégante.* » *Eccli.*, ix, 8. Les femmes étant d'ordinaire trop attachées à leurs parures, il est bon de leur rappeler ce langage sévère de l'apôtre Pierre : « *Que votre parure ne soit pas celle du dehors : les cheveux tressés avec art, les ornements d'or ou l'ajustement des habits* ; » I *Petr.*, iii, 3 ; et celui-ci de saint Paul : « *Que les femmes soient en vêlements discrets, se pa-*

est une faute grave, quand on le porte dans un but mauvais, dans une intention de luxure. Rappelons-nous, en effet, la parole de Notre Seigneur : « *Quiconque regarde une femme avec convoitise, a déjà commis l'adultère avec elle dans son cœur* (1). » Mais si tout regard impudique ne va pas jusqu'à cet excès, il n'est jamais sans offrir une occasion plus ou moins grave de péché (2) ; il est alors proportionnellement coupable au danger de délectation charnelle auquel il expose.

Le *toucher*, enfin, est celui de tous les sens qui excite le plus la concupiscence charnelle et provoque ainsi le plus grand nombre de fautes. Sans entrer dans d'inutiles détails, rappelons simplement les principes de morale qui règlent cette matière.

Bonum est homini, a dit saint Paul (3), *mulierem non tangere* ; s'ensuit-il que le contraire soit essentiellement et intrinsèquement un mal? La question se pose à propos des *tactus*, *oscula*, *amplexus*.

rent avec prudence et simplicité, sans tresses, or, perles ou habits somptueux. » I *Tim.*, II, 6. D'autres fois, c'est la coquetterie et l'immodestie de la femme qui provoque l'homme au péché. Les Pères de l'Eglise n'ont pas cessé de combattre ces défauts féminins avec une virulence qui n'étonnent que ceux qui ne connaissent pas ou qui oublient le prix d'une âme et le rôle salutaire que la jeune fille, l'épouse ou la mère doivent jouer, par la grâce du Christ, dans la famille et la société.

1. *Matth.*, V, 28. — 2. La nature du danger doit s'apprécier: 1° *ex turpitudine objecti* ; 2° *ex intentione agentis* : aliud enim est aspicere propter delectationem, aliud cum delectatione, ex curiositate, aut ex necessitate ; 3° *ex modo agendi* : aliud enim est videre, aliud contemplari ; aliud casu, obiter, raro, aliud studiose, morose aut frequenter inspicere ; 4° *ex conditione aspicientis* : Quædam enim commovent juvenes, non senes ; virgines, non conjugatos ; extraneos, non domesticos vel assuefactos. Marc, *loc. cit.*, t. I, p. 545, n. 813. — 3. I *Cor.*, VII, 1.

D'une manière générale, ces actes-là ne sont pas en soi et de leur nature des fautes mortelles, car ils peuvent avoir lieu sans la moindre passion sensuelle et être légitimés par la coutume du pays, par quelque nécessité ou une cause raisonnable (1); ils ne deviennent un péché qu'à cause de la mauvaise intention de celui qui les fait et du danger prochain qu'ils occasionnent; vu la corruption de la nature humaine et l'entraînement de la concupiscence, vu surtout la facilité du passage d'une délectation sensible à une délectation charnelle, ils constituent le plus souvent des fautes mortelles (2).

Voici les quelques principes indiqués par Marc (3) : — 1. Extra matrimonium, mortales sunt omnes tactus, oscula et amplexus, *ob delectationem carnalem* exerciti. Ratio est, quia exercentur ob finem graviter malum.

2. Secluso fine venereo, tactus et amplexus, et idem dic de osculis, exerciti absque legitima ac proportionata causa, sunt *mortales* vel *veniales*, prout grave vel leve periculum venereae delectationis inferunt.

3. Circa proprium corpus. — Tangere propria verenda *ex necessitate*, vel *alio fine justo*, dummodo absit periculum pollutionis aut consensus in eam, si improviso praeter intentionem forte obvenerit, nullum est peccatum. — Tangere propria verenda *absque justa causa*, nunquam vacat culpa. Si fiat obiter ex levitate, aut curiositate, est veniale. Si morose cum commotione spiritum, est mortale.

4. Circa corpus alienum : — Tactus (etiam super vestes) *in verendis* alieni corporis, maxime si sit persona diversi sexus, habiti absque justa causa licet absque venereo

1. *Sum. theol.*, IIª IIᵃᵉ, Q. CLIV, a 4. — 2. Le 16 mars 1666, Alexandre VII a condamné cette proposition : « Est probabilis opinio, quæ dicit esse tantum veniale osculum ob delectationem carnalem et sensibilem, quæ ex osculo oritur, secluso periculo consensus ulterioris et pollutionis. » Prop. 40 ; Denzinger, n. 1140 (1011). — 3. *Instit. morales*, t. I, p. 546-548, n. 816-822.

affectu, vix unquam, extra matrimonium, a *mortali* excusantur. Ratio est, quia tales tactus excitant vehementer ad libidinem et adversantur multum honestati. — Tactus in partibus *minus honestis* (pectus, brachia, crura) *venialia* non excedunt, si fiunt ex animi levitate, joco, curiositate vel petulantia et absque mora ; quia non causant ordinarie periculum proximum delectationis. Secus vero, etiam excluso affectu venereo, si fiant morose et cum ardore. — Tactus in partibus *honestis* (oscula in faciem, amplexus, compressiones manuum et similia) omni culpa vacant si fiant decenter juxta morem patriæ, urbanitatis aut honestæ benevolentiæ causa. Sunt peccata venialia, si obiter fiant ex levitate, joco, petulantia ; mortalia vero saltem ordinarie, si cum mora vel ardore exerceantur.

II. Ce qu'il prescrit

I. En général, l'horreur de la luxure. — 1. *Car les fautes d'impureté ont quelque chose de particulièrement honteux et pernicieux.* Connaître cette honte et cette funeste efficacité, remarque le *Catéchisme Romain* (1), c'est déjà détester ces sortes de péché.

« Or, ce qui montre combien le crime de luxure est funeste, c'est qu'il suffit à repousser les hommes et à les bannir du royaume de Dieu, ce qui est le comble de tous les maux. Ce malheur, il est vrai, est commun à tous les péchés (mortels). Mais ce qui est plus particulier à celui-ci, c'est que ceux qui se livrent à la fornication, pèchent contre leur propre corps, au sentiment de l'Apôtre : « *Fuyez l'impudicité. Quelque autre péché qu'un homme commette, ce péché est hors du corps ; mais celui qui se livre à l'impudicité pèche contre son propre corps* (2). » Car c'est le traiter d'une manière injurieuse que d'en violer la sainteté. De là cette parole de saint Paul aux Thessaloniciens : « *Ce que Dieu veut, c'est votre sanctification ; c'est que vous évitiez l'impudicité et que chacun de vous*

1. *Cat. Rom., loc. cit.*, n. 12. — 2. 1 *Cor.*, VI, 18.

sache garder son corps dans la sainteté et l'honnêteté sans l'abandonner aux emportements de la passion, comme font les païens qui ne connaissent pas Dieu (1). » Au témoignage du même Apôtre, le chrétien est le temple du Saint-Esprit, et violer ce temple, c'est chasser le Saint-Esprit (2). »

2. *La honte croît avec l'énormité du crime.* « Ce qui est encore plus criminel, c'est que le chrétien qui se donne honteusement à une femme de mauvaise vie, fait de ses membres, qui sont les membres de Jésus-Christ, les membres d'une prostituée. « *Ne savez-vous pas que vos corps sont des membres du Christ? Prendrai-je donc les membres du Christ pour en faire les membres d'une prostituée? Loin de là! Ne savez-vous pas que celui qui s'unit à la prostituée est un seul corps avec elle* (3) ? »

« L'adultère renferme de plus une grande injustice. Si, comme le veut l'Apôtre, ceux que le mariage unit sont tellement soumis au pouvoir l'un de l'autre qu'ils n'ont plus la propriété de leur corps et qu'ils restent enchaînés l'un à l'autre par un lien mutuel de dépendance, au point que le mari doit se conformer aux volontés de sa femme, et la femme à la volonté de son mari, celui des deux qui soustrait à l'autre son corps, est tout à fait injuste et criminel (4).

« Et comme la crainte de l'infamie excite puissamment les hommes à accomplir ce qui est prescrit et à éviter ce qui est défendu, il faut montrer que l'adultère imprime à l'homme une note frappante d'infamie. Ainsi s'exprime l'Ecriture :

« *Celui qui corrompt une femme est dépourvu de sens ;*
Il se perd lui-même celui qui agit de la sorte ;
Il ne recueille que plaie et ignominie,
Et son opprobre ne s'effacera jamais (5). »

3. « *La gravité de ce péché se mesure à la sévérité des châtiments.* Dans l'ancienne loi, en effet, le Seigneur avait donné l'ordre de lapider les adultères. Bien plus, pour le

1. I *Thess.*, IV, 3-4. — 2. *Cat. Rom., loc. cit.*, n.12 ; I *Cor.*, VI, 19. — 3. I *Cor.*, VI, 15-16. — 4. I *Cor.*, VII, 3-4. — 5. *Prov.*, VI, 32-33.

crime d'un seul, on a vu détruire non seulement le coupable, mais parfois une ville entière, comme ce fut le cas de Sichem.

« Pour détourner les hommes de ces criminels excès, le curé pourra très bien rassembler d'autres traits de la vengeance divine consignés dans les saints Livres, tels que la ruine de Sodome et des autres villes voisines, la punition des Israëlites qui avaient péché avec les filles de Moab dans le désert, et la destruction des Benjamites.

« Ceux qui échappent à la mort n'échappent ni aux douleurs, ni aux tourments cruels dont ils seront frappés. Dans l'aveuglement de leur esprit, ils en viennent à ce point de ne tenir compte ni de Dieu, ni de leur réputation, ni de leur dignité, ni de leurs enfants, ni enfin de la vie ; et ils se rendent par là tellement mauvais et inutiles qu'on ne peut leur confier rien d'important et qu'ils ne sont propres à aucun emploi. David et Salomon en sont la preuve. Le premier, après son adultère, devint tout à coup si différent de lui-même et passa de la plus grande douceur à une cruauté telle qu'il exposa à une mort certaine Urie, dont il avait reçu les plus grands services. Le second, une fois livré sans retenue à l'amour des femmes, abandonna le culte du vrai Dieu pour suivre des dieux étrangers. Tant il est vrai que ce péché, selon l'expression d'Osée (1), emporte le cœur de l'homme et le plonge dans l'aveuglement (2). »

II. La pratique de certaines vertus. — 1. *Celle de la tempérance et de la mortification en général.* Car l'homme, depuis la chute, par l'intempérance et l'immortification, est porté vers le mal, notamment vers la luxure ; et en lui, ce n'est pas seulement le corps tout seul, ni l'âme toute seule, « c'est l'homme tout entier, tel qu'il naît d'Adam, avec sa double vie morale et physique ; c'est cet homme naturel qui reste toujours tout l'homme, même après que la grâce du Christ nous a relevés, guéris et déifiés.

1. *Os.*, IV, 11. — 2. *Cat. Rom., loc. cit.*, n. 13-17.

C'est cet homme instinctivement orienté du côté de la terre, affamé de ses biens, avide de ses plaisirs ; cet homme sympathique au monde dont il a le goût et l'esprit ; pour qui dès lors le monde est fatalement un flatteur opiniâtre, un séducteur savant, un tentateur aussi dangereux qu'infatigable. C'est cet homme enfin en qui Satan, même après qu'il en est chassé, trouve encore ses vestiges, et qui garde avec ce démon toutes sortes d'affinités secrètes... C'est cet homme-là si vivant, si vivace, qu'il faut tout entier et toujours mortifier, le réduisant pratiquement à l'impuissance, à l'inertie et à la stérilité d'un mort, l'empêchant de donner son fruit, qui est le péché, et annulant son action dans toute notre vie morale (1). »

Et où le mortifier sinon dans ses membres et dans ses sens? Tous peuvent servir au bien, mais tous aussi servent trop souvent et trop facilement au mal. Dans le corps de l'homme, « il n'y a pas un sens, pas une fibre, pas une goutte de sang, pas un trait du visage, pas un sourire des lèvres qui ne puisse entrer pour une part dans l'effroyable conjuration que, du fond de l'âme adamique où elle siège, la triple concupiscence ourdit incessamment contre l'œuvre de Jésus en nous. Il n'y a rien qui, sous l'inspiration de cette force ténébreuse et odieuse, ne tende toujours plus ou moins à ce mal suprême du péché, et qui n'ait même à s'y employer une docilité, une facilité, une promptitude natives. On a dit de l'homme, et spécialement de l'homme physique, qu'il est un trésor de douleur... Hélas ! si l'homme est un grand trésor de douleur, convenons qu'il est aussi et d'abord un grand arsenal de péché ; et

1. Gay, *De la vie et des vertus chrétiennes*, 6e édit., Paris, 1878, t. II, p. 19.

non seulement par la diversité des conceptions et des combinaisons que notre esprit tient au service des inombrables et insatiables passions de notre cœur, mais encore par l'étonnante quantité de moyens que la variété et la force de nos organes fournissent à notre volonté pour exécuter ses desseins. Or, l'œuvre propre de la mortification, c'est de poursuivre le péché partout, d'en arrêter le cours, d'en prévenir les fruits, d'en étouffer les germes, d'en combattre tous les principes, pour enfin l'abolir et l'anéantir (1). »

D'une manière générale, c'est à la tempérance, à la quatrième des vertus cardinales, qu'est dévolu le soin de faire pratiquer la mortification nécessaire ; car elle a pour objet de modérer l'appétit dans tout ce qui entraîne le plus l'homme au delà des bornes de la raison (2) ; de régler la concupiscence et les plaisirs des sens (3), particulièrement la concupiscence et les plaisirs du toucher ou de la chair (4), ceux qui assurent la conservation de l'individu comme ceux qui visent à la propagation de l'espèce (5). Et elle entend qu'on n'en use qu'autant que l'exigent les besoins de la nature et conformément à la droite raison (6).

2. *La pratique de l'abstinence et de la sobriété.* L'homme, pour vivre, a besoin de manger et de boire ; la nourriture est la condition indispensable de son entretien et de sa conservation. Il la prend par nécessité et y trouve une satisfaction raisonnable ; mais encore faut-il qu'il ne dépasse point certaines bornes, sous peine de faire acte de gourmandise ou de tomber dans l'ivresse. Or, la gourmandise et l'ivresse sont des actes déréglés, des excès dans le

1. Gay, *De la vie et des vertus, loc. cit.*, t. II, p. 23.— 2. *Sum. theol*, II^{a} II^{ae}, Q. CXLI, a. 2. — 3. *Ibid.*, a. 3. — 4. *Ibid.*, a. 4. — 5. *Ibid.*, a. 5. — 6. *Ibid.*, a. 6.

boire et le manger, qui favorisent particulièrement la luxure et constituent trop souvent une amorce pour les fautes d'impureté. A la tempérance d'intervenir ; et elle intervient par l'abstinence dans le manger et par la sobriété dans le boire. Ces deux vertus, modérant ainsi les plaisirs de la table, deviennent par là même une sauvegarde et offrent une garantie contre des excès redoutables. C'est pourquoi l'Ecriture et les Pères condamnent la gourmandise et l'ivresse, non seulement parce qu'elles sont un désordre en elles-mêmes, mais encore à cause des fautes qu'elles font commettre ; et ils recommandent avec insistance l'abstinence et la sobriété comme deux vertus nécessaires pour maintenir l'appétit dans de justes limites et pour couper court ainsi à toute excitation ultérieure qui serait de nature à compromettre les lois de la décence et de la pureté ; celles-ci nous étant prescrites par le sixième commandement, l'abstinence et la sobriété sont donc, comme la tempérance dont elles dépendent, deux vertus qui s'imposent (1). Mais elles ne sont pas les seules ; car, en dehors des plaisirs de la table, il en est d'autres plus directement en rapport avec la luxure, ceux qui ont trait à la propagation de l'espèce et qui requièrent une vertu particulière pour en régler et pour en modérer l'usage, à savoir la chasteté.

3. *La pratique de la chasteté.* La chasteté appartient, elle aussi, à la vertu générale de tempérance. Qui dit chasteté, dit châtiment, selon l'étymologie latine du mot, qui se laisse entrevoir même en français. C'est la vertu qui soumet la concupiscence charnelle à l'empire de la raison (2), modère et règle les

1. *Sum. theol.*, II^{a} II^{ae}, Q. CXLVI-CXLIX. — 2. *Sum. theol.*, II^{a} II^{ae}, Q. CLI, a. 1.

plaisirs de la chair (1), dont la violence et la tyrannie sont si funestes au point de vue moral. « Elle est une habitude royale qui fait que l'âme tient sous son sceptre et dans une soumission complète, les actes, quels qu'ils soient, du corps, et jusqu'à ses mouvements. Elle est comme une alliée puissante, prêtant sa force à la raison, pour que, parmi tant de sujets que cette raison trouve en chacun de nous, et spécialement parmi nos organes, si facilement émus, si indisciplinés et toujours si près d'être rebelles, il n'y en ait pas un seul qui n'attende ses ordres, ou du moins ne s'y range quand il les a prévenus. Et lorsque de morale et naturelle qu'elle est en faisant cela, cette vertu devient chrétienne et surnaturelle, outre que sa force grandit immensément, ce n'est plus alors la seule raison qu'elle sert, mais encore la foi, la vraie reine divinement sacrée, et de qui relève la raison elle-même. Si bien que, s'inspirant de cette foi et épousant sa cause, la chasteté enlace tout ce monde inférieur de notre corps dans des liens plus nombreux, plus fermes, plus serrés : liens de lumière et d'amour, qui l'obligent à des réserves et à des œuvres non plus sages seulement, mais saintes (2).»

La chasteté a à son service la pudicité, que l'on confond quelquefois avec elle, dont le nom vient de pudeur, et dont la fonction est de réprimer tout signe extérieur de convoitise sensuelle dans le regard, l'attitude et le geste (3) ; vertu exquise de vigilance, de réserve et de dignité, que Tertullien compare avec raison à une gardienne et à une prêtresse, la gardienne et la prêtresse de ce temple de

1. *Sum. theol.*, IIª IIæ, Q. CLI, a. 2. — 2. Gay, *De la vie et des vertus chrét.*, t. II, p. 272. — 3. *Sum. theol.*, IIª IIæ, Q. CLI, a. 4. S. Thomas traite de la *virginité* à la question CLII, et de la *continence* à la question CLV-CLVI.

Dieu et du Saint-Esprit qu'est notre corps (1), et qu'il appelle « la fleur des mœurs, l'honneur du corps, la gloire des deux sexes, l'intégrité du sang, la garantie de l'espèce humaine, le fondement de la sainteté, le préjugé de toute vertu (2). » Quel que soit notre état dans ce monde, il y a une chasteté correspondante que chacun est tenu d'observer ; et si, comme le remarque le *Catéchisme Romain* (3), elle brille de son plus vif éclat dans ceux qui se montrent saintement et scrupuleusement fidèles au pacte sublime et vraiment divin qu'ils ont fait de rester vierges, elle convient aussi à ceux qui vivent simplement dans le célibat, et même à ceux qui, dans le mariage, se conservent purs et innocents de tous les excès condamnés.

III. Précautions à prendre. Rien n'est menacé en nous comme la pureté : à tout âge, dans toutes les conditions, en tout temps et en tout lieu, elle est sujette à subir des assauts et à sombrer ; mais elle court plus particulièrement des dangers dans les relations entre jeunes personnes de sexe différent et entre fiancés, dans les bals et les spectacles. Il convient donc d'en dire un mot, car c'est dans ces circonstances que les intéressés doivent s'entourer des précautions nécessaires ou d'une abstention absolue.

1. *Les visites, fréquentations et entretiens* entre jeunes gens et jeunes filles, n'ont rien en soi de contraire à la morale. Mais, comme l'expérience le prouve, ils ne sont pas sans danger ; et c'est à cause de ce danger qu'on ne doit les permettre que dans un but honnête, avec la discrétion et les précautions

1. *De cultu fem.*, II, 1 ; *Patr. lat.*, t. I, ch. 1316. — 2. *De pudicitia*, 1, *Patr. lat.*, t. II, col. 980, — 3. *Cat. Rom.*, *loc. cit.*, n. 11.

requises, notamment en vue d'un mariage possible ou probable. Dès qu'un accord matrimonial est à peu près arrêté, surtout dès qu'interviennent des fiançailles officielles, le danger moral devenant plus grand, plus grandes doivent être les précautions à prendre. Les fiançailles ne sont pas, en effet, le mariage ; elles donnent droit au mariage, mais n'en procurent pas d'avance toutes les privautés, comme essayent vainement de se le persuader certains esprits imprudents et trop pressés. C'est aux parents, sans doute, qu'incombe alors le devoir, trop souvent négligé, d'une surveillance plus nécessaire que jamais, toujours prudente et discrète ; mais c'est aussi aux fiancés de se comporter avec la réserve, la pudeur, l'honnêteté de pensées, de désirs, de paroles et d'actes qui conviennent tant qu'on n'est pas uni par le lien conjugal. Le mariage, en effet, est un sacrement qui requiert la meilleure des préparations morales, et il ne faut pas qu'il soit précédé, chez les futurs époux, par une conduite moralement répréhensible.

2. *La danse,* en soi, n'est pas chose intrinsèquement mauvaise et par suite immorale et à interdire absolument ; car elle peut bien passer pour une distraction et un délassement permis ; elle peut même à sa manière, par la grâce des attitudes et l'eurythmie des gestes, servir à exprimer le beau comme tout autre art d'agrément ; elle peut avoir enfin un caractère religieux et sacré, comme celle de David devant l'arche. Aussi la Bible approuve-t-elle certaines danses qui étaient l'expression manifeste d'un sentiment religieux. En revanche, elle signale le danger moral que quelques-unes peuvent offrir à ceux qui s'y livrent (1) et à ceux qui y assistent (2).

1. *Eccli.*, IX, 6. — 2. *Marc.*, XV, 22-23.

Ce qui revient à dire que, par accident, la danse peut devenir dangereuse, et dès lors mauvaise, donc illicite, soit à raison des circonstances de mode, de temps ou de lieu qui l'entourent, soit à cause des dispositions fâcheuses qu'y apportent ceux qui s'y livrent. En général, les Pères de l'Eglise (1), plus attentifs à la pratique qu'à la théorie de la danse, l'ont blâmée et réprouvée. A la suite des scolastiques, les théologiens et les moralistes les plus récents soutiennent, avec saint Thomas et saint Alphonse de Liguori, que la danse n'est point en soi chose mauvaise et illicite ; car, lorsque les lois de la décence y sont observées, on ne peut pas la regarder comme un acte libidineux, mais plutôt comme un exercice et un divertissement permis.

Mais, à côté de la thèse, il y a l'hypothèse : à raison des circonstances qui les entourent, certaines danses qui, par elles-mêmes n'ont rien d'immoral ou d'obscène, peuvent fort bien devenir une occasion prochaine de péché, soit pour ceux qui s'y livrent, soit pour ceux qui y assistent, et c'est alors un devoir de s'en abstenir.

Or, la danse peut ainsi devenir une occasion prochaine de péché, soit de la part de l'objet, soit surtout de la part du sujet.

1° Quant à l'objet, il y a lieu de tenir compte d'abord du *costume*, pour juger de la moralité ou

1. Cf. Arnobe, *Adv. gentes*, L. VI, *Patr. lat.*, t. v, col. 1118 ; S. Ambroise, *De Elia et jej.*, XII ; *In Ps.*, XL, 24, *Patr. lat.*, t. XIV, col. 711, 1078 ; S. Pierre Chrysologue, *Serm.*, CXXVII, CLXXIV, *Patr. lat* , t. LII, col. 452, 654 ; S. Jérôme, *Epist.*, LX, *ad Heliodorum*, *Patr. lat.*, t. XXII, col. 601 ; S. Augustin, *Confes.*, VI, VIII, *Patr. lat.*, t. XXXII, col. 726 ; *De civit. Dei*, II, IV, V, VIII ; VII, XXI, t. XLI, col. 49 sq., 53 sq., 210 sq. Les païens eux-mêmes ne se faisaient pas faute de constater l'obscénité de certaines danses ; cf. Vuillier, *La danse*, Paris, 1899, p. 1-33 ; Boissier, *Promenades archéologiques*, Paris, 1880,

de l'immoralité d'une danse, à cause des tentations auxquelles expose un costume indécent et des péchés de regard et de désir qu'il peut faire commettre. L'indécence (1) du costume ne peut être considérée que comme une provocation directe au mal, augmentée encore par la danse elle-même ; tel est le cas, en général, des danses de théâtre, des ballets d'opéra, où les danseuses, à peine vêtues, constituent une exhibition extrêmement dangereuse.

Dans les bals dits de société, où le décolletage des femmes est de mise et parfois de rigueur, le danger existe encore. Certains moralistes rigides (2), n'hésitent pas à les condamner, en dépit de la mode et de la coutume ; car, prétendent-ils, la coutume ne saurait rendre licite ce qui est intrinsèquement mauvais. D'autres, et en bien plus grand nombre, ne condamnent que les bals où le décolletage est excessif et positivement provocateur (3) ; car, disent-ils, un décolletage modéré n'est pas intrinsèquement mauvais et ne peut devenir mauvais qu'à raison du danger qu'il peut faire courir à la chasteté. Or, le décolletage n'est pas le même partout; il tient surtout à la coutume et aux usages locaux. Et il va de soi qu'une femme qui se respecte et veut respecter les autres, sait fort bien, par des ajustements appropriés, suivre la coutume, tout en la maintenant dans les bornes de la modestie, sans éveiller les susceptibilités de son entourage, et sans s'attirer

1. A plus forte raison l'absence de tout costume. — 2. Par exemple, Roncaglia, *Universa moralis theologia*, Venise, 1753, t. I, p. 184 ; Concina, *Theol. christiana*, Rome, 1755, t. II, p. 154-157. — 3. Citons parmi les plus récents : Marc, *Inst. morales*, Rome, 1889, t. I, p. 551-553 ; Ballerini, *Compendium theol. mor.*, Rome, 1893, t. I, p. 209 ; Bérardi, *De recidivis et occas.*, Faenza, 1897, t. II, p. 218-224 ; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. I, p. 384.

les critiques du milieu mondain qu'elle est obligée de fréquenter.

Les bals masqués ou travestis, sont, en général, plus dangereux pour la morale, à cause des libertés plus grandes qu'ils offrent aux danseurs et des désordres auxquels ils donnent lieu ; c'est surtout le cas pour les bals publics ; ils sont donc à interdire. Donnés en famille, entre parents et amis, les bals travestis sont plutôt un divertissement, qu'on ne peut pas toujours taxer d'excitation au mal, bien qu'ils puissent devenir, eux aussi, un danger pour la morale.

Outre le costume, il faut aussi tenir compte des *gestes* et des *attitudes* que comportent certaines danses. « Quand le genre de danse adoptée donne lieu à des gestes inconvenants, à des attouchements indiscrets, à des rapprochements trop intimes entre adultes des deux sexes, à des postures déshonnêtes, à des enlacements ou embrassements, *amplexus*, qui surexcitent les passions charnelles, il est évident que la danse, alors, ne reste plus dans les limites d'un simple amusement, mais qu'elle constitue, pour les danseurs et les danseuses, comme aussi pour les spectateurs, un danger véritable et une occasion prochaine de péché. Ces danses ne sauraient donc, en aucune façon, *ratione modi saltandi*, être permises ou tolérées (1). »

1. *Dict. de théol.*, t. IV, 115-116. M. Ortolan, l'auteur de l'article, se demande : Quelles sont celles qui rentrent nettement dans cette catégorie de danses mauvaises et illicites ? Parmi les danses considérées comme douteuses, il y en a peu où le danseur ne soit amené à saisir la danseuse par la main, A moins qu'il n'y mette de la passion ou une intention mauvaise, cet acte n'est pas, en soi, peccamineux. Mais certaines danses, très en vogues, telles que la valse, la polka, la mazurka, la rédowa, la scotthisch, le galop, etc., sont bien plus osées et bien autrement dangereuses. Dans ces danses tour-

« L'*endroit* où se font les danses, comme aussi le milieu ambiant, sont des éléments à considérer, quand on veut juger sainement de la moralité d'une danse. Pour bien des motifs, les bals de campagne, d'auberges, de faubourgs, de barrières, paraissent plus dangereux que ceux de salons ou de sociétés. Il faut bien reconnaître, en effet, que la grossièreté des danses de campagne et de celles des gens de bas étage, ouvre la porte à toutes sortes d'abus et de désordres, tels que : paroles trop libres, gestes inconvenants, postures risquées ou franchement déshonnêtes, embrassements passionnés faits en public, sans pudeur ni réserve. Quoique la corruption se cache aussi parfois sous les dehors de l'éducation la plus raffinée, il y a cependant, en géné-

nantes, dont le type est la valse, le contact des corps est si prolongé qu'il est bien difficile de le croire innocent : il peut donner lieu à de fortes tentations et occasionner fréquemment des fautes graves. C'est là, du reste, ce que reconnaissent les gens du monde les moins suspects de scrupules déplacés. D'autres, comme M. de Saint-Laurent, ne craignent pas de dire que la valse et ses dérivés sont « une véritable excitation à la débauche, un prélude ou une réminiscence des plus coupables voluptés. » *Quelques mots sur les danses modernes*, dans la *Revue des Deux-Mondes*. 1er novembre 1865, p. 204. Ce sévère verdict doit-il être regardé comme absolu et rendre totalement inexcusable, au point de vue moral, ce genre de danses ? On peut plaider les circonstances atténuantes et ne pas mettre sur le compte de la danse ce qui est surtout la faute des danseurs. Bérardi remarque. *De recidivis, loc. cit.*, t. II, p. 211 sq., que la volonté de s'amuser, l'entraînement de la danse elle-même, l'agitation qui en résulte, la distraction, la fatigue, sont, bien des fois, un obstacle aux tentations et au soulèvement des passions ; et puis, il y a la préoccupation, le souci inquiet d'observer les règles de l'art qui sert encore de sauvegarde pour quelques-uns et qui peut diminuer d'autant le danger provenant de ces enlacements prolongés. Mais ce ne sont là que de fort rares exceptions, tout à fait insuffisantes pour permettre de déclarer licites, d'une manière générale, la valse et ses dérivés. *Ibid.*, col. 117-124.

ral, plus de décence et de retenue dans les salons. Une jeune fille n'y danse, d'ordinaire, qu'en présence de ses parents. Ceux-ci sont plus ou moins vigilants ; mais, enfin, ils sont là. Il n'en est pas de même à la campagne, où les jeunes filles, beaucoup plus libres dans leurs allées et venues, échappent souvent à la surveillance de leurs père et mère. Dans les classes élevées de la société, une jeune fille ne pourrait, sans se déshonorer, aller seule au bal, ou en revenir de même, ou bien y aller et en revenir en compagnie de quelqu'un qui ne serait pas son très proche parent. Les sorties de ce genre sont moins rares chez les filles du peuple, qui, par suite, sont plus exposées à tomber dans une faute grave, ou à y faire tomber ceux qui, connaissant leurs habitudes, peuvent en profiter pour commettre plus facilement le mal. »

Le temps. — « Quand les danses sont fréquentes et régulières, comme, par exemple, dans les campagnes ou dans les petites villes, tous les dimanches et jours de fête, il est très rare qu'elles restent un simple amusement. Elles deviennent, au contraire, une occasion d'intimités ou de rencontres pour des personnes de différents sexes, qui trouvent ainsi le moyen de donner à leur passion un aliment dont elles sont toujours avides. On ne devrait pas porter un jugement aussi sévère sur les danses qui ne se présentent pas avec ce caractère de fréquence, de régularité et d'habitude, comme celles, par exemple, qu'on organise accidentellement dans un salon, à propos de circonstances spéciales : réjouissances de famille, signature d'un contrat, noce, baptême, etc. Ce n'est pas à dire que ces danses-là soient toujours innocentes. Elles gardent les nombreux inconvénients inhérents à leur nature ; mais, du moins, elles n'ont pas ceux qui

proviennent de l'habitude. La fréquence des mêmes occasions fait que la passion s'enflamme, tandis que, par l'effet de la même cause, la pudeur, au contraire, s'affaiblit, et l'horreur du mal disparaît de plus en plus de la conscience relâchée. — Le carnaval est une époque où les danses sont particulièrement dangereuses, et donnent lieu aux plus graves désordres. Ces réjouissances bruyantes, lointain écho des saturnales païennes, ne sont que pour trop d'âmes l'occasion de chutes déplorables. — La nuit également, le danger est plus grand que le jour (1).»

2° Si, en elles-mêmes et dans les circonstances qui les entourent, les danses présentent des dangers au point de vue moral, ces dangers sont plus ou moins grands selon les personnes, qui résistent ou succombent plus facilement les unes que les autres. A défaut donc d'une règle générale et absolue, il y a lieu de tenir compte, selon les cas, du tempérament, de l'impressionnabilité et de la fragilité d'un chacun, c'est-à-dire des dispositions subjectives, qui font que tel danger, prochain pour les uns, est simplement éloigné pour les autres. Car le plus souvent, l'occasion de péché n'est que relative ou personnelle. Aussi, dit Gury (2), est-ce avant tout à ce danger personnel qu'il faut prêter attention ainsi qu'aux raisons qu'on peut avoir de prendre part à la danse. S'il en résulte que le danger est prochain, l'abstention est obligatoire, car on pécherait gravement contre la vertu de prudence, à moins d'avoir pour excuse un motif grave, comme serait, par exemple, pour une femme, celui d'offenser gravement ses parents ou son mari en résistant à leurs ordres formels. Si, au contraire, le danger n'est

1. *Dict. de théol.*, t. IV, col. 123-124. — 2. *Casus conscientiæ*, Paris, 1891, t. I, p. 100 ; Cas.. XXII, n. 233.

qu'éloigné, une cause raisonnable suffit pour excuser la danse, à moins que, pour éviter un scandale, la charité envers le prochain ne fasse un devoir de s'en abstenir (1). C'est au confesseur d'en juger, s'il est préalablement consulté, ou de décider, après coup, avec tous les ménagements de la discrétion et de la sagesse, s'il y a lieu de donner ou de retarder l'absolution.

3. La question des *spectacles*, en général, et du *théâtre*, en particulier, ressemble par plus d'un côté à celle de la danse, et appelle les mêmes distinctions, les mêmes conclusions. En soi, le spectacle n'a rien d'intrinsèquement mauvais et qui le rende absolument illicite ; mais, en fait, dans la réalité concrète, dans son mode ou dans son objet, dans son but, dans les passions qu'il soulève, dans les vices qu'il excite, dans les désordres moraux qu'il provoque, le spectacle, et notamment le théâtre, peut difficilement passer pour une distraction innocente, et moins encore pour une école de vertu. Il n'a même pas trouvé grâce devant la plupart des sages ou des écrivains de l'antiquité païenne (2). Et il n'est pas étonnant qu'il ait été flétri et condamné par les Pères de l'Eglise tant de l'Eglise grecque que de l'Eglise latine.

Ces derniers, dit-on, et particulièrement Tertullien, ont motivé leur condamnation par l'idolâtrie qui en faisait le fond. Rien de plus vrai ; mais ce n'était point là l'unique raison, il y en avait d'autres, qui valent tout autant de nos jours. « Ils blâ-

1. Parmi ces motifs raisonnables, Marc, *Instit. morales*, t. I, p. 533, n. 831, signale les suivants : Finis una alterave vice in anno relaxandi animum, facilius inveniendi occasionem matrimonii, non displicendi adamanti, satisfaciendi vicinis ad choreas invitantibus, non se exponendi alicui censuræ vel irrisioni, etc. — 2. Voir une note à la fin de la leçon.

ment dans les jeux et les théâtres, disait Bossuet (1), l'inutilité, la prodigieuse dissipation, le trouble, la commotion de l'esprit peu convenable à un chrétien, dont le cœur est le sanctuaire de la paix ; ils y blâment les passions excitées, la vanité, la parure, les grands ornements qu'ils mettent au rang des pompes que nous avons abjurées par le baptême, le désir de voir et d'être vu, la malheureuse rencontre des yeux qui se cherchent les uns les autres, la trop grande occupation à des choses vaines, les éclats de rire qui font oublier et la présence de Dieu et le compte qu'il lui faut rendre de ses moindres actions et de ses moindres paroles ; et enfin tout le sérieux de la vie chrétienne. »

Ces raisons ne sont que trop justifiées. Impossible, en effet, de rester insensible devant une représentation théâtrale ; on s'y intéresse malgré soi, et l'on finit par y prendre part dans l'intimité de sa conscience ; de spectateur on devient acteur, avec d'autant plus de facilité que la concupiscence s'y trouve plus puissamment ou plus habilement excitée. Quand le spectacle est un outrage manifeste à la foi ou aux mœurs, nulle hésitation n'est possible : il doit être condamné ; tout chrétien qui se respecte doit se l'interdire, à cause du danger qu'il offre ou du mal qu'il cause. Et tel est, aujourd'hui, le cas de la plupart des pièces qu'on joue au théâtre. Sous une forme plus ou moins insinuante ou habile, parfois même avec quelque brutalité, elles sont une véritable excitation à la débauche, un foyer de dépravation morale ; on n'y respecte ni les dogmes de la foi, ni les lois de la pudeur et de la bienséance, ni les principes vulgaires de l'honnêteté, ni

1. *Maximes et réflexions sur la comédie*, publiées par Bossuet, en 1694, pour répondre à l'imprudente thèse du P. Caffaro, *Œuvres*, Paris, 1836, t. XI, p. 163 sq.

la sainteté du mariage, ni la constitution divine de la famille ; on n'y voit, le plus souvent, que l'excuse du vice, quand ce n'est pas son exaltation ; elles roulent sur les intrigues les plus grivoises, sur les prétendus droits du divorce et sur les indécents succès de l'adultère. Comme dit Bossuet, l'homme y fait à la fois un jeu de ses vices et un amusement de la vertu. De telles pièces sont dignes de toute réprobation.

Mais que penser de celles qui, sans un but immoral, mettent en scène les passions du cœur, ou qui, pour montrer le danger des sentiments criminels, n'hésitent pas à en étaler sous les yeux la peinture vivante? Que dire de celles qui mettent en jeu les passions de l'amour licite? Bossuet ne les approuve pas, et il a raison. « Vous pouvez dire à coup sûr, dit-il, de tout ce qui excite le sensible dans les comédies les plus honnêtes, qu'il attaque secrètement la pudeur. Que ce soit ou de plus loin ou de plus près, il n'importe : c'est toujours là que l'on tend, par la pente du cœur humain à la corruption (1). » « Par quelque endroit que vous frappiez la concupiscence, tout s'en ressent. Le spectacle saisit les yeux ; les tendres discours, les chants passionnés pénètrent le cœur par les oreilles. Quelquefois la corruption vient à grands flots ; quelquefois elle s'insinue comme goutte à goutte ; à la fin on n'en est pas moins submergé. On a le mal dans le sang et dans les entrailles avant qu'il éclate par la fièvre. En s'affaiblissant peu à peu, on se met en un danger évident de tomber, avant qu'on tombe ; et ce grand affaiblissement est déjà un commencement de chute (2). »

1. *Maximes et réflexions sur la comédie*, 5 ; *Œuvres*, Paris, 1836, t. XI, p. 159. — 2. *Ibid*, 8 ; p. 161.

Bossuet, dira-t-on, parle en moraliste sévère ; écoutons alors J.-J. Rousseau. Et si celui-ci se rencontre avec l'évêque de Meaux, on sera bien obligé de convenir qu'il faut tenir compte des graves raisons qu'ils font valoir. Or, aux yeux de Rousseau, si le théâtre offre quelques avantages, il n'est point sans inconvénients, et ces derniers l'emportent de beaucoup sur les premiers. Le théâtre ne peut rien ou presque rien pour corriger les mœurs, mais il peut beaucoup pour les altérer et les corrompre ; si le profit qu'on en peut retirer est à tout le moins fort problématique, le mal qu'il produit n'est pas douteux. « Les écrivains ecclésiastiques, dit Rousseau, ont souvent et fortement allégué les effets qu'entraîne l'intérêt de la scène, uniquement fondé sur l'amour. Les dangers que peut produire le tableau d'une passion contagieuse sont, leur a-t-on répondu, prévenus par la manière de la présenter : l'amour qu'on expose au théâtre y est rendu légitime, son but est honnête ; souvent il est sacrifié au devoir et à la vertu, et, dès qu'il est coupable, il est puni. Fort bien : mais n'est-il pas plaisant qu'on prétende ainsi régler après coup les mouvements du cœur sur les préceptes de la raison et qu'il faille attendre les événements pour savoir quelle impression l'on doit recevoir des situations qui les amènent ? Le mal qu'on reproche au théâtre n'est pas précisément d'inspirer des passions criminelles, mais de disposer l'âme à des sentiments trop tendres, qu'on satisfait ensuite aux dépens de la vertu... Quand il serait vrai qu'on ne peint au théâtre que des passions légitimes, s'ensuit-il de là que les impressions sont plus faibles, que les effets en sont moins dangereux ? Comme si les vives images d'une tendresse innocente étaient moins douces, moins séduisantes que celles d'un amour criminel, à qui

l'horreur du vice sert au moins de contre-poison ! Mais, si l'idée de l'innocence embellit quelques instants le sentiment qu'elle accompagne, bientôt les circonstances s'effacent de la mémoire, tandis que l'impression d'une passion si douce reste gravée au fond du cœur... Qu'on nous peigne l'amour comme on voudra : il séduit ou ce n'est pas lui. S'il est mal peint, la pièce est mauvaise ; s'il est bien peint, il offusque tout ce qui l'accompagne. Ses combats, ses maux, ses souffrances le rendent plus touchant encore que s'il n'avait nulle résistance à vaincre. Loin que ses tristes effets rebutent, il n'en devient que plus intéressant pour ses malheurs mêmes. On se dit malgré soi qu'un sentiment si délicieux console de tout. Une si douce image amollit insensiblement le cœur : on prend de la passion ce qui mène au plaisir ; on en laisse ce qui tourmente. Personne ne se croit obligé d'être un héros ; et c'est ainsi qu'admirant l'amour honnête, on se livre à l'amour criminel (1). »

Que conclure pratiquement ? C'est que le théâtre, même quand il représente des pièces honnêtes et à caractère moral, offre encore des dangers par la peinture séduisante des passions. La leçon qu'il a voulu donner s'oublie, mais les impressions qu'il a produites restent. Et les pièces de théâtre sont comme les romans : les plus licencieuses ne sont pas toujours celles qui présentent le plus de dangers pour les mœurs ; la passion s'infiltre plus facilement dans l'âme par des insinuations flatteuses et délicates que par les traits qui révoltent la pudeur. Et dès lors le chrétien, qui entend observer la loi morale et se tenir en garde contre les dangers qui menacent la chasteté, s'abstiendra d'assister aux

1. *Lettre à d'Alembert sur les spectacles.*

spectacles ou n'assistera qu'à ceux où il aura quelque espoir de ne pas trouver une occasion prochaine et grave de péché.

IV. Remèdes contre les péchés de luxure. — L'homme, composé d'une âme et d'un corps, est un centre d'activité et de mouvements, dont il est le terme ou le point de départ, le but ou l'agent, mais qui doivent être coordonnés, subordonnés et solidaires, sous peine de devenir une cause permanente de désordre et d'anarchie, d'autant plus que, depuis la chute originelle, ils ont une tendance à l'indiscipline de par le fait de la concupiscence. C'est donc à la partie supérieure de son être, à la raison, de les discipliner comme il convient, de maintenir dans l'ordre et la règle les appétits sensibles ou charnels qui l'entraînent vers le mal. De là un devoir de vigilance constante, de tempérance et surtout de charité, des précautions à prendre pour prévenir toute chute.

Mais lorsque, par suite de négligence, d'oubli, d'aberration mentale et d'entraînement charnel, il y a chute et péché de luxure, lorsque surtout l'habitude s'en mêle et constitue un état des plus déplorables au point de vue moral, l'obligation s'impose de faire cesser un pareil état, de réprimer de semblables fautes : une thérapeutique spirituelle s'impose, et d'autant plus énergique que le cas est plus grave. Laquelle ? Tous les moralistes l'indiquent : c'est un traitement moral dûment approprié. Et ce traitement consiste tout d'abord à s'abstenir des actes coupables qui entretiennent la mauvaise habitude ; ensuite à éviter les occasions que l'on sait conduire aux péchés de luxure, et à pratiquer tous les devoirs déjà signalés pour se mettre en garde contre les rechutes.

La vigilance et la prière ont ici un rôle important à jouer, selon le conseil de Notre Seigneur, car elles sont des moyens pour ne pas succomber ; mais aussi, selon la règle bien connue : *Contraria contrariis curantur*, la mortification des sens doit particulièrement s'exercer pour apaiser les ardeurs et éteindre les feux de la concupiscence. Par dessus tout, c'est aux moyens surnaturels qu'il faut recourir, dans un esprit de foi, d'espérance et d'amour, à la méditation des fins dernières, au culte et à l'invocation de la sainte Vierge, à la réception fréquente des sacrements de pénitence et d'eucharistie, l'un servant à purifier l'âme, l'autre à la restaurer et à la fortifier, puisqu'il est le pain des anges et des forts, le vin qui fait germer les vierges (1). Ce rôle purificateur de la communion, qui pourrait en dire la merveilleuse efficacité ? Une âme égarée par le trouble des sens, traînée par eux dans les fanges du vice et les ignominies de la luxure, désire revenir à l'air pur, à l'atmosphère vivifiante de la chasteté, reprendre le chemin royal et divin qui mène aux hauteurs ensoleillées par la grâce, s'affranchir par un puissant coup d'aile ; à qui donc s'adressera-t-elle, avec la confiance humble et assurée du succès, sinon à Celui qui lave et purifie, relève et console, rend et conserve la pureté ? Et comment pourra-t-elle recourir à lui, sinon par la communion ? Ah ! que saint Jean Chrysostome avait raison quand il proclamait que l'Eucharistie modère ou même éteint les feux de la concupiscence (2) ! Elle fait mieux encore, elle les remplace par d'autres feux, les feux de l'amour divin, et ceux-ci, essentiellement purificateurs, consument tous les restes et toutes les traces de la luxure.

1. *Cat. Rom., loc. cit.*, n. 19-20. — 2. *In Joan.*, hom. XLVI, *Patr. gr.*, t. LIX, col. 261.

1. La chasteté. — « C'est une vertu austère, forte, mâle, jalouse, délicate, difficile et tout ensemble pleine de délices.

« Elle est austère parce que maintenir la paix et l'harmonie dans ce corps divisé et orageux que le péché nous fait, c'est positivement le dompter ; et l'on n'y parvient pas sans le traiter durement, il faut dire sans le maltraiter. Chasteté, châtiment, même en français, quoique moins évidemment qu'en latin, qui est la langue à laquelle ces termes appartiennent, ce sont deux mots germains, nés de la même racine, et exprimant une idée analogue, quoique le second dise plutôt le moyen employé et le premier l'effet obtenu.

« C'est aussi une vertu forte : il le faut pour qu'elle soit austère et s'acquitte de son rude office. Il le faut, de plus, pour qu'elle résiste aux séductions dont elle vit entourée ; car elle a cela de propre qu'on ne l'assiège guère que par flatterie, et que l'arme la plus redoutable que son ennemi ait coutume d'employer contre elle, ce sont des tendresses et des caresses.

« Et de là vient que c'est une vertu mâle. Ce qui est souvent recommandé dans l'Ecriture, d'être homme et d'agir virilement, est ici d'une application directe. Aussi a-t-on coutume d'appeler efféminés ceux à qui manque habituellement le courage d'être chastes.

« C'est encore une vertu jalouse : jalouse à cause de Dieu dont elle défend les intérêts, dont elle fait l'œuvre, dont elle maintient l'empire. Son œil est comme une flamme, sa main comme une torche embrasée.

« Et en même temps elle est d'une délicatesse incroyable. Toute armée qu'on la voit, et toujours prête à guerroyer, elle ressemble aux colombes qui fuient rien qu'à entendre le bruit d'un pas : on dirait une fleur qu'une brise émeut, dont un rayon trop vif fait incliner la tête, et qui meurt sous l'étreinte de la moindre gelée. Elle est timide, elle rougit aisément ; elle aime l'ombre et se tient à l'écart ; elle vit de discrétion, de précaution, de régime. Sous ce rapport, il n'y a pas de vertus qu'elle ait plus de

goût à fréquenter que l'humilité, la mortification et la prudence.

« Mais cela prouve qu'elle est très difficile. D'abord, c'est une vertu complexe, qui en suppose bien d'autres, et ne peut ni se passer de leur concours, ni vivre hors de leur compagnie. De plus elle oblige l'homme à des efforts constants. Ce ne peut être une vertu qui chôme ni qui s'endorme. Saint Jean Climaque la nomme « une sublime négation de la nature, ou plutôt une victoire remportée sur elle, et un noble défi jeté par un corps mortel à ces Esprits célestes qui ne peuvent pas mourir. » Tout cela n'indique rien d'aisé. Néanmoins, malgré ce labeur, auquel on comprend assez que la souffrance vient souvent se joindre, c'est une vertu pleine de délices. Justement parce qu'elle fait répudier et dédaigner les voluptés d'en bas, elle fait mériter celles d'en haut, et prépare l'âme à les sentir. » Mgr Gay, *De la vie et des vertus chrétiennes*, 6e édit., Paris, 1878, t. II, p. 272-274.

2. **Sentiment de quelques anciens païens sur les spectacles.** — « Platon n'admettait dans sa République ni la tragédie, ni la comédie, comme étant également dangereuses pour les acteurs et pour les spectateurs. L'art même du comédien lui paraissait introduire dans la vie humaine un caractère de légèreté indigne d'un homme et directement opposé à la simplicité des mœurs. Il craignait qu'à force de vouloir représenter les passions au naturel, on n'en vînt à développer au dedans celles qu'on cherchait à exprimer au dehors. En examinant l'un après l'autre les principaux ressorts de l'action théâtrale, il n'approuvait pas plus les lamentations dont retentissait la scène antique, que les bouffonneries par lesquelles on s'efforçait de satisfaire « ce penchant aveugle et impétueux à se laisser emporter par l'envie de rire. » Exciter la partie faible et plaintive de notre être lui semblait tout aussi blâmable que de flatter les instincts moqueurs de l'homme. Il concluait de là que les spectacles ne sont propres qu'à entretenir et à augmenter ce qu'il y a en nous de déraisonnable (1). Certes, aucun Père de l'Eglise n'a

1. *De Republ.*, t. II, 3; III, 10.

condamné le théâtre d'une manière plus absolue que Platon. Aristote, dont la morale est plus accommodante, avait cherché comme d'ordinaire un moyen terme entre le devoir et le plaisir. Tout en affirmant que le théâtre *purge les passions en les excitant*, il ne laisse pas d'en exclure la jeunesse ; et après avoir émis dans sa *Poétique* cette théorie, à tout le moins fort singulière sur l'effet moral des spectacles, il la réfute lui-même dans sa *Politique* en disant que « l'action suit de près le discours et qu'on se laisse aisément gagner aux choses dont on aime l'expression (1). »

« Chez les Romains, l'opinion publique et les lois étaient d'accord avec la philosophie pour flétrir la profession de comédien. Cicéron chargé de plaider en faveur d'un auteur célèbre, se vit obligé d'employer toute son éloquence pour écarter le préjugé qu'inspirait contre cet homme la turpitude d'un tel état. Il disait dans son IV^e^ livre des *Tusculanes* : « Si nous n'approuvions pas des crimes, la comédie ne pourrait subsister. » Quelques siècles plus tard, nous entendons l'empereur Julien parler des spectacles avec le dernier mépris et défendre aux prêtres païens d'y assister. Quant aux lois romaines, elles déclaraient infâmes tous ceux qui montaient sur la scène (2). Enfin, les poètes eux-mêmes couvraient d'opprobre le métier d'acteur et signalaient les effets pernicieux du théâtre. Ovide n'était certainement pas un casuiste bien sévère ; mais il trouve dans ses *Tristes* des accents aussi énergiques que ceux de Juvénal pour marquer l'influence désastreuse des spectacles païens sur les mœurs. » Mgr Freppel, *Tertullien*, 3^e^ édit., Paris, 1887, t. I, p. 180-182.

3. Pensées de quelques Pères. — « Nul spectacle qui n'excite un ébranlement dans notre âme ; nulle volupté qui ne suppose un entraînement, qui ne soit accompagnée d'une exaltation contraire à la sagesse

1. *Poétique*, VI, VIII ; *Politique*, VIII, IV. — 2. « Quisquis in scenam prodierit, ait praetor, infamis est. » *Digeste*, L. II, *De his qui notantur infamia.*

chrétienne. S'il en est qui par leur dignité, leur âge ou leur tempérament, puissent assister à de semblables représentations avec une certaine retenue, avec une modération apparente, il n'en est pas qui soient capables d'y garder une complète impassibilité. On ne va pas à des réunions dont le plaisir est le mobile, sans y porter une réelle affection, sans y risquer sa conscience. Où l'affection n'est pas, le plaisir ne saurait être ; le risque même est un attrait de plus...

« L'impudicité ne nous est pas moins interdite que la fureur. C'est un autre mur de séparation entre nous et le théâtre, ce domaine privé, ce royaume absolu des passions charnelles, où rien n'est approuvé, si ce n'est ce qu'on réprouve ailleurs. L'ordure en fait la suprême beauté. Danses, mimiques, intrigues, acteurs et spectateurs, nudités et parures, concourent au même résultat. La présence des femmes y met le comble, en achevant leur dégradation... Est-il besoin d'insister pour amener cette rigoureuse conclusion : voilà les pompes du diable, auxquelles nous avons renoncé dans la réception du sacrement de la foi ? Nous ne devons désormais participer à ces pompes ni par nos actions, ni par nos discours, ni par notre intervention même. » Tertullien, *De spectaculis*.

« L'homme dont la maison est tombée sous les coups des fleuves et des vents, parce qu'elle était bâtie sur le sable, je l'estime moins malheureux que les chrétiens attirés par l'hippodrome. Que nul ne vienne me répéter pour excuser cette diabolique passion : « Quel mal trouvez-vous à voir courir des chevaux ? » — Si vous voulez examiner de près ce qui se passe dans ces spectacles, vous y découvrirez partout l'action funeste du démon. Il ne s'agit pas seulement de chevaux qui courent ; on entend là de furieuses clameurs, d'insolents blasphèmes, toute sorte de propos insensés. Les courtisanes s'y montrent sans honte aux regards du public ; de jeunes efféminés y rivalisent avec elles. Ne voyez-vous donc en cela nulle gravité, nul danger d'esclavage pour vos âmes ? Si des réunions fortuites sont en bien des cas une occasion de chute pour les imprudents et les ont précipités au fond

de l'abîme, qu'en sera-t-il de ceux qui se jettent sciemment dans le piège, et dont les yeux se repaissent de ces tableaux impurs ? N'en sortent-ils pas déjà coupables d'adultère ?... Ne me dites plus : « En quoi ces fréquentations peuvent-elles me nuire ? » — Ces courses de chevaux, ces spectacles profanes (par suite et à plus forte raison le théâtre), sans égard aux autres périls, sont capables de porter à notre âme le coup mortel. Quand des choses condamnées par la simple raison, qui non seulement ne produisent aucun bien spirituel, mais le ruinent au contraire, absorbent notre temps ; quand nous nous livrons à des frivoles altercations, à des discours inutiles ou même dangereux, sommes-nous excusables, avons-nous un moyen de nous justifier ? » S. Jean Chrysostome, *In Genesim*, hom. VI.

4. Réflexions de Bossuet. — *Contre ceux qui prétendent que le théâtre ne leur fait rien.* « Si l'on ne connaît de maux aux hommes que ceux qu'ils sentent et qu'ils confessent, on est trop mauvais médecin de leurs maladies. Dans les âmes, comme dans les corps, il y en a qu'on ne sent pas encore, parce qu'elles ne sont pas déclarées ; et d'autres qu'on ne sent plus, parce qu'elles ont tourné en habitude, ou bien qu'elles sont extrêmes, et tiennent déjà à quelque chose de la mort, où l'on ne sent rien. Lorsqu'on blâme les comédies comme dangereuses, les gens du monde disent tous les jours qu'ils ne sentent point ce danger. Poussez-les un peu plus avant, ils vous en diront autant des nudités (et aussi de la danse) ; et non seulement de celles des tableaux, mais encore de celles des personnes. Ils insultent aux prédicateurs qui en reprennent les femmes jusqu'à dire que les dévôts se confessent eux-mêmes par là et trop faibles et trop sensibles. Pour eux, disent-ils, ils ne sentent rien, et je les en crois sur leur parole. Ils n'ont garde, tout gâtés qu'ils sont, d'apercevoir qu'ils se gâtent, ni de sentir le poids de l'eau quand ils en ont par dessus la tête ; et pour parler aussi à ceux qui commencent, on ne sent le cours d'une rivière que lorsqu'on s'y oppose ; si on s'y laisse entraîner, on ne sent rien, si ce n'est peut-être un

mouvement assez doux d'abord, où vous êtes porté sans peine ; et vous ne sentez bien le mal qu'il vous fait que tôt après quand vous vous noyez. N'en croyons donc pas les hommes sur leurs maux, ni sur leurs dangers, que leur corruption, que l'erreur de leur imagination blessée, que leur amour propre leur cachent. »

Sur l'enseignement des Pères. « Dites que les Pères ne blâment pas toutes ces choses, et tout cet amas de périls que les théâtres réunissent ; dites qu'ils n'y blâment pas même les choses honnêtes qui enveloppent le mal et lui servent d'introducteur ; dites que saint Augustin n'a pas déploré, dans les comédies, ce jeu des passions et l'expression contagieuse de nos maladies, et ces larmes que nous arrache l'image de nos passions si vivement réveillées, et toute cette illusion qu'il appelle une misérable folie. Parmi ces commotions, où consiste tout le plaisir de la comédie, qui peut élever son cœur à Dieu ? qui ose lui dire qu'il est là pour l'amour de lui, et pour lui plaire ? qui ne craint pas dans ces folles joies et dans ces folles douleurs, d'étouffer en soi l'esprit de prière, et d'interrompre cet exercice qui, selon la parole de Jésus-Christ, doit-être perpétuel dans un chrétien du moins en désir et dans la préparation du cœur ? On trouvera dans les Pères toutes ces raisons et beaucoup d'autres. Que si on veut pénétrer les principes de leur morale, quelle sévère condamnation n'y lira-t-on pas de l'esprit qui mène aux spectacles, où, pour ne pas raconter ici tous les autres maux qui les accompagnent, l'on ne cherche qu'à s'étourdir et à s'oublier soi-même pour calmer la persécution de cet inexorable ennui, qui fait le fond de la vie humaine depuis que l'homme a perdu le goût de Dieu ? » Bossuet, *Maximes et réflexions sur la comédie*, 8, 12 ; *Œuvres*, Paris, 1836, t. XI, p. 162, 163.

Leçon XVI[e]

Septième Commandement

I. *Ce qui est interdit : le vol.* — II. *Ce qui est prescrit : la réparation de l'injustice.* — III. *De l'aumône.* — IV. *Fausses excuses contre le vol.*

Le Décalogue n'oblige pas seulement à respecter la personne d'autrui, mais encore ses biens matériels, sa propriété légitime (1) ; car, ainsi que le dit le *Catéchisme Romain* (2), « non content d'avoir placé notre vie, notre personne, notre honneur et notre considération sous la protection de ces deux préceptes : « *Tu ne tueras point ; tu ne commettras point d'adultère,* » comme sous une double égide, Dieu vient encore par ce nouveau commandement : « *Tu ne déroberas point* (3), » défendre et protéger nos biens extérieurs et nos richesses. »

Dieu défend, en effet, par là de prendre ou de retenir injustement le bien d'autrui et de causer un dommage quelconque au prochain. Or, il est bien des manières de prendre injustement le bien d'au-

1. BIBLIOGRAPHIE : Voir les ouvrages déjà signalés en tête des leçons IV et suivantes ; S. Thomas, *Sum. theol.*, II[a] II[a], Q. LVII-LXIII, LXVI, LXXVII-LXXIX ; D'Hulst, *Conf. de N. D.*, Carême de 1896. — 2. *Cat. Rom.*, P. III, *Sept. præcept. Decalogi*, n. 4. — 3. *Exod.*, XX, 15.

trui, soit en secret, par adresse ou tromperie, soit ouvertement et par force, soit encore par l'usure ou de mauvais procès ; et on le retient injustement, en ne payant pas ses dettes quand on le peut, en ne rendant pas un dépôt confié, ou en gardant une chose trouvée sans chercher à qui elle appartient. D'autre part, on cause injustement un dommage au prochain, soit en lui occasionnant une perte, soit en l'empêchant de faire un gain légitime. Dès qu'il y a ainsi un préjudice causé, le droit naturel, la justice veut que l'on rétablisse l'équilibre injustement rompu, l'égalité lésée, autrement dit que l'on restitue ce que l'on a pris ou ce que l'on détient et que l'on indemnise le préjudice causé. De là deux parties : l'une, explicitement formulée, celle qui interdit le vol sous toutes ses formes ; l'autre, implicitement contenue dans la première, celle qui prescrit la restitution. Mais le *Catéchisme Romain* y ajoute avec raison les devoirs de la charité chrétienne envers les pauvres.

I. Ce qui est interdit : le vol

I. Ce que défend ce commandement. — C'est le vol sous toutes ses formes ou la violation injuste du droit de propriété.

1. *Notion.* « Par vol, on entend non seulement ce que l'on prend en cachette, à l'insu du propriétaire et sans son contentement, mais encore ce que l'on dérobe malgré lui et à son escient ; car celui qui défend le vol désapprouve nécessairement la rapine, ou le vol avec violence et outrage. L'Apôtre a dit que « *les rapaces ne possèderont pas le royaume de Dieu* (1). » Certainement la rapine est un péché plus grave que le vol ; car, indépendamment

1. I *Cor.*, VI, 10.

du bien qu'elle enlève, elle fait encore violence et implique un plus grand outrage.

« Il ne faut pourtant pas s'étonner de voir la loi formuler sa défense sous le terme adouci de vol plutôt que sous celui de rapine, car ce n'est pas sans motif. Le vol, en effet, s'étend beaucoup plus loin et s'applique à plus de choses que la rapine, car celle-ci ne peut se pratiquer que par ceux qui l'emportent en puissance et en force. Du reste, tout le monde comprend que là où les péchés plus légers sont défendus, les péchés les plus graves du même genre le sont aussi (1). »

2. *Différents noms qu'on donne au vol.* « La possession et l'usage injuste du bien d'autrui reçoivent divers noms selon la différence des choses qu'on enlève à leurs propriétaires malgré eux et à leur insu. Si l'on prend quelque chose à un particulier, c'est un *vol ;* si on prend le bien public, c'est un *péculat.* Réduire en servitude une personne libre ou s'approprier l'esclave d'autrui, c'est un *plagiat.* Dérober une chose sacrée, c'est un *sacrilège*, l'une des plus odieuses et des plus criminelles violations de ce précepte, mais tellement passée dans les mœurs que des biens, consacrés par la sagesse et la piété au culte religieux, à l'entretien des ministres de l'Eglise et au soulagement des pauvres, sont souvent convertis en aliment de la cupidité et des plaisirs coupables des particuliers (2). »

II. Gravité de ce précepte. — Elle se tire de la

1. *Cat. Rom., loc. cit.*, n. 7-9. — 2. *Cat. Rom., loc. cit.*, n. 10. Ce ne sont pas toujours de simples particuliers qui se rendent coupables de ces vols sacrilèges, ce sont parfois des gouvernements, comme on l'a vu en France lors de la Révolution et tout dernièrement quand la République Française, après le vote de la loi de séparation, a fait voter la loi d'attribution des biens pris à l'Eglise pour les donner aux départements, aux communes ou aux bureaux de bienfaisance. Pour légal qu'on prétende le procédé, il n'en est pas moins la violation du septième commandement, que rien ne saurait justifier et que le pape Pie X a eu raison de flétrir et de condamner.

nature des droits qu'il viole et des conséquences qu'il entraîne.

1. *Rien de plus opposé à la justice que le vol.* Il viole, en effet, le droit de propriété. « La lumière naturelle de la raison suffit pour montrer la gravité du vol ; c'est un péché entièrement opposé à la justice, qui rend à chacun ce qui lui appartient. En effet, la distribution et le partage des biens, établis dès l'origine sur le droit des gens, confirmés par les lois divines et humaines, doivent être tellement sacrés qu'il faut que, sous peine de détruire la société, chacun puisse conserver ce qui lui est échu justement (1). Aussi, comme le dit l'Apôtre, « *ni les voleurs..., ni les rapaces ne possèderont le royaume de Dieu* (2). »

2. *Conséquences qu'entraîne le vol.* « La gravité et la malice de ce péché se révèlent encore par les conséquences qu'il entraîne après lui. De là, en effet, tant de jugements indiscrets et téméraires sur une foule de personnes, des haines éclatantes, des inimitiés, et parfois même des condamnations très dures de personnes innocentes. Et que dire de la nécessité où Dieu met tous les hommes de satisfaire à celui qu'ils ont volé. « Point de rémission du péché, dit saint Augustin (3), sans restitution de l'objet enlevé. » La restitution, pour les personnes habituées à s'enrichir aux dépens du prochain, présente les plus grandes difficultés, comme on peut en juger déjà par la conduite des autres et d'après son propre sens, et comme l'établit ce témoignage d'Habacuc : « *Malheur à qui amasse ce qui n'est pas à lui ! Jusqu'à quand ? A celui qui met sur soi un fardeau de gages* (4) ! » Il appelle la possession du bien d'autrui un fardeau de gages (ou une boue épaisse), à cause de la difficulté qu'il y a d'en sortir et de s'en débarrasser (5). »

3. *Le vol est-il toujours un péché grave ?* Le vol,

1. Par voie d'héritage, de travail et d'économie ou d'achat. — 2. I *Cor.*, VI, 10. — 3. *Epist.*, CLIII, 20. — 4. *Habac.*, II, 6. 5. *Cat. Rom.*, *loc. cit.*, n. 12-15.

qu'il se pratique par la fraude ou par la violence, est toujours un péché, d'abord parce qu'il blesse la justice, et ensuite parce qu'il ajoute à l'acte une malice particulière selon les cas, celle de la fraude ou celle de la violence. Est-il par là même un péché mortel? Saint Thomas n'hésite pas à répondre affirmativement, parce que le vol est particulièrement opposé à la charité (1). Sans doute, dans les Proverbes (2), il est dit que ce n'est pas une grande faute si quelqu'un vole pour satisfaire sa faim, quand il n'a rien à manger ; mais c'est là un cas de nécessité qui excuse, où le droit naturel l'emporte et où, à vrai dire, il n'y a alors ni vol ni rapine (3). Et, du reste, si les Proverbes parlent ainsi, c'est par comparaison avec l'adultère, faute beaucoup plus grave et punie de mort tandis que le voleur n'est condamné qu'à rendre sept fois autant. Mais saint Thomas a soin d'ajouter que ce qui est minime doit être raisonnablement considéré comme rien. Dans les choses de ce genre, un homme ne doit pas penser qu'on lui cause un dommage, et celui qui prend est en droit de présumer que son action n'est pas contraire à la volonté du propriétaire. Et c'est ainsi qu'on peut excuser de péché mortel celui qui prend furtivement des objets minimes (4).

Il y a donc légèreté de matière en fait de vol. Quel est alors, en fait de vol, le minimum requis pour constituer une faute grave? « La vraie mesure du péché se trouve dans l'importance du préjudice causé ; mais ce préjudice, à son tour, peut être estimé d'une façon relative ou absolue. Ainsi le vol d'un franc fait à un pauvre homme qui gagne deux francs par jour pour nourrir sa famille, sera cer-

1. *Sum. theol.*, IIª IIæ, Q. LXVI, a. 6. — 2. *Prov.*, VI, 30. — 3. *Sum. theol.*, IIª IIæ, Q. LXVI, a. 7. — 4. *Sum. theol.*, IIª IIæ, Q. LXVI, a. 6, ad 3.

tainement un péché grave. Le même vol, fait à un homme riche ou aisé, constitue pour celui-ci une perte insignifiante ; la faute du voleur sera réputée légère.

« Cette façon toute relative d'apprécier la gravité de l'injustice ne saurait suffire. L'intérêt de la société exige en outre que, à un degré supérieur, se rencontre une mesure absolue. Ainsi prendre vingt francs à un homme très riche, ce n'est pas lui causer un grave dommage ; que de fois il prodiguera lui-même cette somme aux plus frivoles usages ! Toutefois, si un pareil détournement était traité comme un accident sans portée, il n'y aurait plus de sécurité pour ceux qui possèdent. L'homme cupide, dont la conscience pourtant n'est pas éteinte, se croirait permis de renouveler un attentat qui, dans la persuasion générale, ne le rendrait pas gravement coupable. Tous ceux qui pensent que des lois répressives sont pour la société humaine une sauvegarde insuffisante, estimeront, avec les théologiens, qu'il y faut ajouter la sanction de la morale. Voilà pourquoi un vol de vingt francs sera regardé comme une faute grave. Autrefois, quand le pouvoir de l'argent était moindre, les moralistes faisaient descendre beaucoup au dessous, et jusqu'à la valeur d'un écu, ou plus bas encore, la limite absolue du péché mortel (1). »

III. Différentes espèces de vol. — Il y a tant de manières de voler qu'il est fort difficile de les énumérer toutes. Il suffira donc de traiter du vol et de la rapine, ces deux espèces auxquelles se rattache tout ce qui reste à dire.

1. *Du vol.* « On est voleur, quand *on achète des choses*

1. d'Hulst, *Conf. de N.-D.*, Carême de 1896, p. 120.

volées, ou que *l'on retient des choses trouvées, saisies ou enlevées* de quelque manière que ce soit. « Trouver et ne pas rendre, dit saint Augustin (1), c'est prendre. » Si l'on ne peut découvrir le propriétaire, il faut employer la chose au soulagement des pauvres. Et celui qu'on ne peut amener à restituer dans ce cas prouve assez par là que partout il volerait ce qu'il pourrait. — On est voleur, quand *on vend ou achète par fraude ou mensonge*. Le Seigneur saura en tirer vengeance. Mais les plus coupables et les plus iniques sont ceux qui vendent pour bonnes et intègres des marchandises falsifiées et corrompues, ou qui trompent l'acheteur sur le poids, la mesure, le nombre. « *Tu n'auras pas dans ton sac deux sortes de poids, un gros et un petit* (2). » « *Vous ne commettrez point d'injustice, soit dans les jugements, soit dans les mesures de longueur, soit dans les mesures de capacité, vous aurez des balances justes, des poids justes* (3). » « *Poids et poids sont en horreur à Jéhovah, et la balance fausse n'est pas une chose bonne* (4). »

« Il y a encore le vol évident de la part des ouvriers et des artisans qui exigent leur salaire tout entier, *sans avoir fourni un travail suffisant et tel qu'il était dû*. — Il ne faut non plus séparer des voleurs *les serviteurs et gardiens infidèles*. Cette classe est même plus condamnable que les autres voleurs, car les clefs protègent au moins contre ceux-ci, tandis que pour le serviteur qui vole, il ne peut y avoir rien de fermé dans la maison. — Ceux-là semblent faire également un vol qui, par des paroles pleines de dissimulation et d'artifice, ou par une indigence affectée, *parviennent à extorquer de l'argent :* leur péché est même d'autant plus grand qu'au vol ils ajoutent le mensonge. — A ranger encore parmi les voleurs ceux qui, étant payés pour remplir quelque charge privée ou publique, *n'y donnent que peu ou point de temps, négligent leurs fonctions,* mais en touchent les profits et les émoluments. — Il serait trop long d'énumérer tous ceux

1. *Serm.*, CLXXVIII, 9. — 2. *Deut.*, XXV, 13. — 3. *Levit.*, XIX, 35-36. — 4. *Prov.*, XX, 23.

que l'avarice rend ingénieux à découvrir les voies qui mènent à l'argent (1). »

2. *De la rapine.* « Il faut rappeler cette sentence de l'Apôtre : « *Ceux qui veulent être riches tombent dans la tentation, dans le piège et dans une foule de convoitises insensées et funestes* (2) ; » et ces deux maximes : « *Tout ce que vous voulez que les hommes vous fassent, faites-le aussi pour eux* (3) ; » « *Ce que tu serais fâché qu'on te fît, aie soin de ne le faire jamais à un autre* (4). »

« La rapine s'étend très loin. Ainsi ceux *qui ne paient point aux ouvriers leur salaire* sont des ravisseurs que saint Jacques oblige à la pénitence par ces mots : « *A vous maintenant riches ! Pleurez, éclatez en sanglots à la vue des misères qui vont fondre sur vous* (5). » Et voici le motif qu'il en donne : « *Voici qu'il crie contre vous, le salaire dont vous avez frustré les ouvriers qui ont fauché vos champs, et les cris des moissonneurs sont parvenus aux oreilles du Seigneur des armées* (6). » Ce genre de rapines est fortement réprouvé dans le Lévitique et le Deutéronome, dans Malachie (7) et Tobie (8).

« La rapine comprend encore ceux *qui ne paient point* aux chefs de l'Eglise et aux magistrats *les impôts, les tributs, les dîmes et autres choses de ce genre*, ou bien *qui les détournent et se les approprient.* — De même les *usuriers*, ces ravisseurs si âpres et si cruels qui pillent le pauvre peuple et le tuent par leurs usures. Or, l'usure c'est tout ce qui se perçoit au delà de la somme et du capital prêtés, soit argent, soit autre chose qui puisse s'acheter et s'estimer à prix d'argent (9). Il est écrit dans

1. *Cat. Rom., loc. cit.*, n. 16-17. — 2. I *Tim.*, VI, 9. — 3. *Matth.*, VII, 12. — 4. *Tob.*, IV, 16. — 5. *Jac.*, V, 1. — 6. *Jac.*, V, 4. — 7. *Mal.*, III, 5. — 8. *Tob.*, IV, 15. — 9. Depuis que l'argent circule et sert à des entreprises commerciales et industrielles entre les mains de tiers, il est permis de le placer à un intérêt modéré, à cause du *lucrum cessans*, du *damnum emergens* et du *periculum sortis*. Dépasser le taux légal et surtout spéculer sur des situations ou des besoins pressants pour exiger plus que le taux légal, c'est faire acte d'usurier.

Ezéchiel que l'homme est juste et pratique le droit « *s'il ne prête pas à usure et ne prend pas d'intérêt* (1). » Et Notre Seigneur a dit : « *Prêtez sans rien espérer en retour* (2). » Ce crime fut toujours très grand et très odieux, même chez les païens. D'où à cette question; qu'est-ce que prêter à usure? cette autre question : qu'est-ce que tuer un homme? Car prêter à usure, c'est vendre deux fois la même chose ou bien vendre ce qui n'est pas (3).

« Sont également coupables de rapine, *ces juges à l'âme vénale* qui vendent la justice et qui, se laissant gagner par

1. *Ezech*, XVIII, 8. — 2. *Luc.*, VI, 35. — 3. Sous le nom d'usure, l'Eglise a semblé pendant longtemps condamner le prêt à intérêt. C'est qu'elle visait le prêt de consommation, le seul à peu près connu et pratiqué dans l'antiquité. L'argent considéré uniquement comme une monnaie, comme un moyen d'échange, peut être traité de stérile, puisqu'il trouve sa légitime et suffisante compensation dans l'objet de l'échange. Mais il peut servir à d'autres usages, par exemple à permettre des entreprises commerciales et industrielles, et il sert de plus en plus dans ce but. Le prêteur s'en dessaisit, se privant par là de l'emploi lucratif qu'il aurait pu en faire lui-même et se condamnant à subir quelques dommages, faute de pouvoir disposer de son bien. D'autre part, l'emprunteur en profite pour lui faire rapporter des bénéfices ; en tout cas, il l'expose et lui fait courir des risques, si son entreprise vient à échouer. Trois motifs, qu'on appelle en théologie morale, le *lucrum cessans*, le *damnum emergens* et le *periculum sortis ;* trois titres qui légitiment la perception d'un intérêt de l'argent ainsi prêté. Abstraction faite de la question de doctrine, l'Eglise, au commencement du XIX^e^ siècle, a déclaré en conséquence qu'il n'y avait pas lieu d'inquiéter la conscience de ceux qui prêtent ainsi à un taux modéré. Ce n'est plus là de l'usure, telle que la pratiquent les prêteurs à la petite semaine et ceux qui demandent dix, cinquante et cent pour cent. Distinguant l'argent capital de l'argent monnaie, et trouvant tout naturel que l'Eglise ait condamné comme usuraire le prêt à intérêt quand l'emploi habituel de l'argent était celui de l'argent monnaie, Lehmkuhl, *Theol. moralis*, 7^e^ édit., t. I, p. 698, n. 1, estime que l'on peut faire actuellement de son argent un emploi à la fois licite et avantageux, en l'employant comme capital.

l'argent et les présents, font perdre aux petits et aux pauvres les causes les plus justes.

« De même ceux *qui fraudent les créanciers*, ceux qui renient leurs dettes, et ceux qui, en prenant du temps pour payer, achètent des marchandises sur leur crédit ou sur celui d'un autre et ne dégagent point leur parole. Leur faute est très grave ; car, à l'occasion de leur infidélité et de leur tromperie, les marchands vendent plus cher toutes choses au grand détriment du public. C'est à eux que semble s'adresser David : « *Le méchant emprunte et il ne rend pas* (1). »

« Que dire *des riches qui exigent avec dureté ce qu'ils ont prêté à des insolvables* et qui, contre la défense de Dieu, prélèvent comme gages même ce qui est nécessaire à couvrir le corps ? « *Si tu prends en gage le manteau de ton voisin, tu le lui rendras avant le coucher du soleil; car c'est sa seule couverture, le vêtement dont il s'enveloppe le corps ; sur quoi coucherait-il? S'il crie vers moi, je l'entendrai, car je suis compatissant* (2). » C'est donc à bon droit qu'on appelle la dureté de leurs exigences une rapacité, par suite une rapine.

« Parmi ceux que les saints Pères nomment des hommes de rapine, il faut compter *ceux qui, dans une disette, accaparent le blé* et rendent ainsi les denrées plus rares et plus chères. Il en est de même pour tout ce qui est nécessaire à la nourriture et à la vie. Ceux-là sont condamnés par Salomon : « *Celui qui garde le blé est maudit par le peuple* (3). »

3. *La compensation occulte*, dont ne parle pas le *Catéchisme Romain*, est-elle condamnable ? « Désespérant d'obtenir de l'auteur du dommage la réparation qui lui est due, dit Mgr d'Hulst (4), l'homme qui a souffert dans ses intérêts, profite de l'occasion qui s'offre à lui de reprendre sur son débiteur, et à son insu, l'équivalent de ce qu'il a perdu. Au

1. *Ps.*, XXXVI, 21. — 2. *Exod.*, XXII, 26-27. — 3. *Prov.*, XI, 26 ; *Cat. Rom., loc. cit.*, n. 18-20. — 4. *Conf. de N.-D.*, Carême de 1896, Paris, 1901, p. 161.

regard de la stricte équité, cette reprise n'a rien de condamnable en soi si elle n'excède pas la dette, si la dette est certaine, si le recours au juge est impossible ou trop difficile, si enfin le mauvais vouloir du débiteur est connu. Mais cette façon de se payer soi-même est périlleuse à plus d'un titre. Elle favorise les illusions que la cupidité suggère ; elle fait prendre des habitudes qui émoussent le sens délicat de la probité ; elle engage une conscience, jusque-là intègre et sévère, dans une voie de compromis et d'équivoques. Aussi, toujours fidèle à l'esprit qui la guide, la morale chrétienne surveille avec défiance ce mode suspect de rentrer dans son droit ; et néanmoins elle refuse de se joindre à ceux qui, dans tous les cas, le condamnent, parce que l'idéal qu'elle poursuit, n'est pas une justice de convention et d'apparence, mais de substance et de vérité. Or, quelquefois la compensation occulte est la seule voie ouverte pour rétablir dans la réalité des faits l'équilibre rompu par l'injustice. »

Mais il arrive parfois que des serviteurs ou des employés, sous prétexte que leurs gages ou leurs salaires sont insuffisants, n'hésitent pas à se compenser en secret par des moyens illicites. C'est là s'approprier indûment le bien d'autrui. S'ils trouvent qu'ils ne sont pas assez payés, ils n'ont qu'à demander une augmentation ; et si celle-ci leur est refusée, ils n'ont qu'à changer de maîtres ou de patrons ; dans aucun cas, ils ne sont autorisés, sans blesser la justice, à user de ce qu'ils appellent improprement une compensation occulte, ce qui n'est à vrai dire qu'une espèce de vol (1).

1. Innocent XI a condamné, parmi les erreurs des jansénistes, cette proposition : « Famuli et famulæ domesticæ possunt occulte heris suis subripere ad compensandam operam

4. *Dommages qu'on peut encore causer au prochain.* Sans rien prendre au prochain, on peut cependant lui porter préjudice, soit en lui occasionnant une perte, soit en l'empêchant de faire un gain légitime. Détruire sa récolte, lui tuer ou blesser un animal domestique, incendier sa maison, lui intenter un mauvais procès, c'est lui occasionner une perte ; l'empêcher, par jalousie ou par esprit de vengeance, d'obtenir tel ou tel emploi rémunérateur, pour lequel il a les aptitudes voulues, c'est le priver d'un bénéfice. Et, en dehors de ces biens matériels et extérieurs, de combien d'autres manières ne peut-on pas aussi nuire à ces biens d'un ordre supérieur, qui sont le crédit, la bonne réputation, l'honneur? La malice humaine n'est jamais à court pour causer un dommage au prochain ; et les voleurs ne sont pas les seuls à être condamnés par le septième commandement. Celui-ci, en effet, n'interdit formellement que le vol, mais il exige que la justice soit respectée et que le préjudice causé, de quelque nature qu'il soit, soit réparé, sinon toujours d'une façon équivalente, au moins dans la mesure du possible.

II. Ce qui est prescrit : la réparation de l'injustice

I. La Restitution. — 1. *Ce qu'elle est.* Restituer n'est pas autre chose que rétablir le propriétaire dans la libre et entière possession de son bien. Dans le sens rigoureux du mot, dit saint Thomas (1), la restitution, qui exprime une sorte de réintégration,

suam, quam majorem judicant salario, quod recipiunt. » Prop. 37 ; Denzinger, n. 1187 (1054).

1. *Sum. theol.*, IIª IIæ, Q. LXII, a. 1, ad 2.

suppose l'identité de la chose ; et primitivement ce mot a dû s'appliquer surtout aux objets matériels, qui, demeurant toujours les mêmes et quant à leur substance, et quant à leur droit de propriété, peuvent passer aisément d'une main à une autre. Mais, de même que le mot de commutation ou d'échange a été transféré de ces sortes de choses aux actions faites ou subies et qui emportent respect ou injure, avantage ou préjudice à l'égard de quelqu'un, de même le mot de restitution est passé par dérivation à des choses qui, bien que ne demeurant pas en elles-mêmes, subsistent néanmoins dans leur effet, dans un effet corporel, comme dans la blessure qui résulte d'un coup, ou dans un effet moral, comme quand un homme a été diffamé ou a souffert dans son honneur. Dans ces derniers cas, il n'est plus question aujourd'hui de restitution, mais de compensation ou de réparation.

2. *La restitution est un devoir de conscience.* Quand on est injustement détenteur d'un bien volé, prêté ou confié en dépôt, ce bien crie vers son maître, et ce maître n'est point le possesseur actuel ; celui-ci doit le rendre en stricte justice, car il n'y a pas de prescription en faveur de la mauvaise foi ; et, au tribunal de la pénitence, il ne saurait être absous s'il n'est pas dans l'intention actuelle, sincère et efficace de rendre au plus tôt ce qui ne lui appartient pas. « Tout repentir qui ne va pas jusqu'à ce propos ferme et loyal, est une illusion. Toute sentence d'absolution prononcée en l'absence de cette condition est un sacrilège : elle charge la conscience du prêtre s'il a négligé de s'assurer de l'intention du pénitent ; elle charge la conscience du pénitent s'il a trompé le prêtre sur ses dispositions véritables ; dans l'un et l'autre cas, elle est nulle, et Dieu ne ratifie pas dans le ciel un jugement rendu sur la

terre contre sa volonté, qui ne fait qu'un avec la justice (1). »

Quant à la question de savoir quelle est la gravité de l'obligation que la loi de restitution impose au détenteur du bien d'autrui, « deux facteurs la déterminent : l'un intérieur : l'évidence plus ou moins grande de l'injustice commise ; l'autre extérieur, et c'est le principal : l'importance du dommage que le détournement, fût-il fait de bonne foi, a causé à la victime. Qu'un homme soit plus coupable quand il décline un devoir clairement connu que quand il hésite devant un devoir douteux, c'est une loi psychologique et morale qui n'a pas besoin de démonstration. Que la restitution s'impose plus pressante et sous la menace d'une culpabilité plus grande lorsqu'il s'agit d'un dommage plus considérable, c'est ce qu'une conscience droite ne saurait contester un instant. La faute de celui qui ne rend pas le bien volé, est la même, en substance, que la faute de celui qui vole. A un larcin léger correspond, chez celui qui néglige de rendre, une obligation légère. Et si le vol est insignifiant, l'obligation de rendre peut être considérée comme nulle. Elle croît en gravité avec la valeur, relative ou absolue, du tort fait au prochain (2). »

3. *Que restituer?* D'abord ce que l'on a volé, parce que cela n'appartient pas au voleur mais au légitime propriétaire ; et l'on doit le restituer à cause de l'objet lui-même et de l'injustice particulière au vol ; et cette obligation subsiste même quand la chose n'est plus au pouvoir du voleur. Ensuite ce que l'on a emprunté ; et si l'emprunteur vient à le perdre, il n'en est pas moins tenu d'en

1. D'Hulst, *Conf. de N. D.*, Carême de 1896, Paris, 1901, p. 140. — 2. *Ibid.*, p. 145.

restituer la valeur. Enfin ce que l'on a reçu en dépôt ; le dépositaire est tenu de rendre ce qu'on lui a confié, à moins que cela ne lui ait été enlevé sans qu'il y ait de sa faute ; mais s'il est gravement coupable dans la perte du dépôt, il doit en restituer la valeur (1).

Parfois l'objet d'un vol a passé de mains en mains, et celui qui le détient actuellement peut être de bonne foi, à titre de donataire, d'héritier ou d'acheteur. Mais dès qu'il apprend que son titre est nul, sa bonne foi cesse, et il est aussitôt tenu de restituer à son vrai propriétaire ce qu'il sait ne plus lui appartenir ; s'il l'a reçu en don, il peut garder les fruits naturels ou quasi spontanés qu'il a perçus tant qu'il s'est cru légitime possesseur, comme les revenus de la terre, le prix des loyers, les arrérages de rentes, et à plus forte raison les fruits éventuels et extraordinaires dûs à son activité et à son habileté personnelles. Si, au contraire, il l'avait acquis par achat, ses devoirs et ses droits seraient les mêmes sauf recours contre son vendeur pour obtenir, avec l'annulation du contrat, le remboursement du prix.

Il n'en est pas ainsi du possesseur de mauvaise foi. Celui-ci doit rendre, en même temps que la chose, les fruits naturels ou spontanés qu'elle a produits, car il en a frustré le légitime propriétaire. Il peut simplement conserver ce qu'il lui a fait produire en plus grâce à sa propre industrie ; il peut aussi retenir les dépenses normales qu'il a faites pour l'entretien et la conservation de la propriété ; mais il est tenu à indemniser le propriétaire du dommage injuste qu'il lui a causé.

4. *Qui doit restituer ?* Tous ceux qui ont coopéré à une injustice, directement ou indirectement, sont tenus à

1. *Sum. theol.*, II^{a} II^{ae}, Q. LXII, a. 6.

la restitution d'après la nature et l'importance de leur concours. « Comme cette obligation de restituer n'atteint pas seulement celui qui a exécuté le vol, mais encore ceux qui y ont pris part, il faut faire connaître tous ceux qui sont tenus à restituer (1). — D'abord ceux qui *commandent* le vol : ils sont non seulement au nombre des complices et des auteurs du vol, mais ils en sont les plus coupables. — Ensuite ceux qui, semblables aux premiers mais ne pouvant commander le vol, le *conseillent* et l'*organisent*. — Puis *ceux qui sont d'intelligence* avec les voleurs. — Quatrièmement, ceux qui *participent* au vol et en tirent quelque profit, si toutefois on peut appeler profit ce qui les plongera dans les supplices éternels, s'ils ne se repentent. David les a en vue quand il dit : « *Si tu vois un voleur, tu le plais avec lui* (2). » — Cinquièmement, ceux qui, pouvant empêcher le vol, *le laissent commettre et le permettent*, au lieu de s'y opposer. — Sixièmement, ceux qui, sachant bien qu'un vol a eu lieu et où il a été commis, n'en disent rien et *feignent de ne rien savoir*. — Enfin tous ceux qui *aident* les voleurs, les gardant, les défendant, leur prêtant asile et domicile. Car tous sont tenus de satisfaire à ceux qui ont été volés, et ils doivent être fortement exhortés à l'accomplissement de ce devoir indispensable. — Ne sont pas même entièrement exempts de péché ceux qui *approuvent le vol et le louent* (3). »

5. *A qui restituer?* Au légitime propriétaire, quand on le connaît ; et si on ne le connaît pas, on doit le rechercher ; s'il reste inconnu (4), on doit

1. Ce passage du *Catéchisme Romain* est le résumé de l'article de la *Somme* où saint Thomas a cité les deux vers en usage de son temps pour rappeler les divers modes de coopération au vol. *Sum. theol.*, IIª IIᵃᵉ, Q. LXII, a. 7.

Jussio, consilium, consensus, palpo, recursus
Participans, mutus, non obstans, non manifestans.

2. *Ps.* XLIX, 18. — 3. *Cat. Rom., loc. cit.*, n. 21-22. — 4. Le créancier ne peut être incertain. « C'est par des fraudes successives, multipliées, échelonnées sur toute la durée d'une carrière, qu'un commerçant a indûment accru son

restituer dans les limites du possible, dit saint Thomas (1), c'est-à-dire en distribuant ce bien en aumônes pour le salut de celui ou de ceux à qui on ne peut le rendre, qu'ils soient vivants ou morts.

Si le propriétaire connu est mort, c'est à ses héritiers, qui sont censés n'être avec lui qu'une seule personne, que doit se faire la restitution. S'il est absent et à une grande distance, on doit la lui faire parvenir, s'il n'y a pas trop de difficultés ; dans le cas contraire, on doit déposer le bien en lieu sûr et le faire savoir à son légitime propriétaire (2).

6. *Quand restituer ?* Voici la réponse du Docteur angélique : « Retenir le bien d'autrui est un péché contraire à la justice, tout comme le dérober ; car, en retenant ce bien contre la volonté de son maître,

gain. C'est par des négligences répétées qu'un magistrat a faussé l'action de la justice. Connaître les victimes de ces iniquités collectives, les retrouver, les atteindre, répartir entre elles la restitution convenable, c'est chose impossible. Que faire ? Garder ce qu'on s'est approprié par le vol ? Bénéficier de ses fautes sous prétexte qu'elles ont été nombreuses ? L'équité ne le permet pas... Ce qu'il ne peut rendre aux hommes, il le rendra donc à Jésus-Christ dans ses membres souffrants. L'aumône alors n'est plus un acte de charité, c'est un acte de justice. Toute la valeur mal acquise doit faire retour aux malheureux sous forme de largesses directes ou de fondations charitables. Et cette pensée, inspirée par la foi, mérite encore l'approbation du philosophe ; car n'est-il pas juste que la communauté profite d'une réparation qui ne peut pas être individuelle ? Et si l'on a nui à la société humaine par le tort fait à des particuliers, n'est-il pas bon de la servir en soulageant cette masse indigente qui retombe toujours à la charge de la collectivité. » D'Hulst, *loc. cit.*, p. 160.

1. *Sum. theol.*, IIa IIae, Q. LXII, a. 5, ad 3. — 2. *Ibid.* S. Thomas, *ibid.*, a. 1, dit : Quand la chose à restituer paraît devoir être gravement nuisible ou bien à celui à qui la restitution serait faite, ou bien à tout autre, on doit la différer et attendre un moment plus opportun, ou la confier à un tiers pour mieux en assurer la conservation.

on prive celui-ci de l'usage qu'il pourrait en faire, et c'est là une injustice. Or, il est évident qu'on ne doit pas, même pour un peu de temps, demeurer dans l'état de péché, et qu'on doit en sortir au plus vite. On est donc tenu de restituer immédiatement si on le peut, et l'on doit obtenir la permission du propriétaire légitime pour différer la restitution (1). »

« Quand un homme ne peut pas restituer immédiatement, cette impuissance le dispense de l'obligation immédiate de restituer ; et même, si cette impuissance est absolue, il est absolument dispensé de la restitution. Il doit cependant, par lui-même ou par un autre, demander à celui à qui il doit, ou le délai de la restitution, ou l'entière rémission de la dette (2). »

A l'impossible, en effet, nul n'est tenu ; mais celui qui en est réduit à l'impuissance absolue de rendre ce qu'il doit, est tenu devant Dieu de faire pénitence de sa faute. Si son impuissance n'est que passagère, il doit se libérer dès que les circonstances plus favorables le lui permettront. Attendre à la fin de sa vie pour se libérer par des restitutions nécessaires, c'est s'exposer à ne pas remplir cette obligation indispensable et assumer une lourde responsabilité devant Dieu. Le mourant en eût-il le pouvoir, y pensera-t-il ? Et s'il y pense, le voudra-t-il ? Et, s'il le veut, sa volonté sera-t-elle assez expresse et assez ferme pour aboutir ?

1. *Sum. theol.*, IIª IIæ, Q. LXII, a. 8. — 2. *Ibid.*, a. 8, ad 2. Quand il le peut, le débiteur doit s'acquitter dans la mesure où il le peut. Et s'il y a déclaration de faillite fixant les droits proportionnels des créanciers, il peut s'en tenir à ce règlement autorisé, sauf, s'il revient à un état de prospérité convenable, à libérer complètement sa conscience, sans rien faire perdre à personne.

II. Réparation du dommage causé. — 1. *Multiples causes d'injustice.* Ce n'est pas seulement par le vol et la rapine qu'on peut porter préjudice au prochain, c'est encore par tous les autres vices opposés à la justice commutative. Et ces vices se pratiquent par actions ou par paroles. Par actions, quand ils s'attaquent, soit à la personne même du prochain, par le meurtre, les sévices, la mutilation, l'incarcération, le viol et le rapt, soit aux personnes qui lui sont unies, par l'adultère par exemple et le détournement des serviteurs. Par paroles, et ceci de deux manières : soit dans les jugements, de la part du juge, de l'accusateur, de l'accusé, des témoins ou de l'avocat, soit en dehors des jugements, par des propos injurieux, par la détraction ou la calomnie. Tous ces vices, justement condamnés par les divers commandements de Dieu, ont cela de commun qu'ils blessent les droits de la justice et causent un dommage au prochain ; ils imposent dès lors l'obligation de réparer tous les torts causés ; mais de quelle manière et dans quelle mesure ? Car tous ne sont pas également réparables, parce qu'ils ne sont pas tous de même nature.

2. *Pour les biens matériels et extérieurs dont on occasionne la perte*, rien n'est plus facile que de les estimer à leur juste valeur pour connaître la réparation équivalente qui sera due. Quand on cause au prochain un dommage de ce genre, c'est comme si on lui enlevait la valeur de ce qu'on lui fait perdre; il y a donc lieu à une réparation. En matière d'indemnité, la règle générale est celle-ci : tout préjudice doit être payé à sa valeur, si celui qui l'a commis en est à la fois la cause volontaire et injuste, ou si, cause volontaire mais non coupable, il est condamné à la réparation par une sentence du juge.

Dans le cas d'un dommage causé par une injus-

tice voulue, nulle hésitation : on est tenu de le compenser d'une façon équivalente, quand le dommage peut être précisé. Tel est le cas de celui qui incendie volontairement la maison de son voisin : il doit payer ce qu'elle valait. Mais quand on empêche quelqu'un d'obtenir telle place rémunératrice ou d'acquérir une chose qu'il était en voie d'obtenir, il y a un dommage causé ; et s'il est injustement causé, sa réparation ne peut pas aller jusqu'à une exacte égalité, dit saint Thomas (1), parce que posséder virtuellement ou en puissance une chose, ce n'est point la posséder actuellement. Une simple compensation suffit ici, basée sur la condition des personnes et la nature des intérêts. Mais qui la déterminera ? C'est l'affaire d'un homme sage et avisé ou celle du juge.

Quand le cas est fortuit, il n'y a d'obligation à réparer le dommage causé que s'il y a eu négligence. « Ainsi, par l'effet de l'action la plus légitime et la plus vulgaire, je détermine l'incendie d'une maison. La perte est grande pour le propriétaire, la faute est nulle pour moi ; nulle aussi sera l'obligation de réparer. Le dommage subi rentre dans la catégorie des accidents, à moins toutefois que, dans ma manière d'allumer le feu, je n'aie commis une imprudence caractérisée. Encore cette imprudence sera-t-elle difficilement taxée de faute grave. Et dès lors une question se pose : une faute légère entraîne-t-elle l'obligation de réparer un grave dommage ? Le droit humain et le droit naturel ne répondent pas de la même manière. Le code ne s'occupe pas de la gravité du péché ; il voit l'action extérieure, constate qu'elle est imputable à son auteur, qu'il aurait pu l'éviter, qu'elle a déterminé

1. *Sum. Theol.*, II^a II^ae, Q. LXII, a. 4.

une perte considérable pour autrui ; il exige la réparation pécuniaire. Le droit naturel n'admet pas qu'une simple distraction, une légère négligence, puisse créer, à la charge de celui qui l'a commise, l'obligation morale d'un sacrifice énorme. Comment résoudre le conflit entre les deux droits ? La plupart des théologiens vous diront : l'auteur du préjudice n'est pas obligé de se faire connaître, ni d'aller au devant d'une réparation qu'il ne doit pas en conscience. Mais si la justice humaine l'atteint, le respect qu'il doit aux lois et à l'ordre public, lui fait un devoir de s'exécuter. Cette solution est sage et morale, et l'application en paraît facile tant qu'on demeure dans les généralités du sujet. Mais le devoir de la réparation se complique singulièrement à mesure qu'on descend dans le détail des applications (1). »

3. *Pour les biens du corps*, tels que la vie, les membres, l'intégrité, moins facile est l'estimation du dommage causé par le meurtre, la mutilation ou des sévices ; il y a lieu à réparation certes ; mais laquelle ? Dans l'impossibilité de rendre la vie ou un membre et de réparer d'une façon équivalente un tel préjudice, une légitime compensation s'impose au nom de la justice, et celle-ci doit être laissée à l'appréciation d'un homme sage ou, si l'on y recourt, à celle du juge, qui fixera une indemnité pécuniaire convenable.

Il faut en dire autant de la réparation du dommage causé par le viol ou l'adultère. A défaut d'une réparation équivalente absolument impossible, c'est au juge de déterminer, selon les cas, la compensation nécessaire.

4. *Mais il est encore d'autres biens, d'un ordre à*

1. D'Hulst, *Conf. de N. D.*, *loc. cit.*, p. 151-152.

part, tels que l'honneur et la réputation, qui peuvent être lésés par des propos injurieux, des détractions ou des calomnies. Très souvent les tribunaux sont appelés à apprécier l'importance du préjudice causé en pareil cas et à frapper les délinquants d'une amende, à titre de dommages en faveur de celui qui a vu son honneur ou sa réputation traînés dans la boue. C'est tout ce que peut faire la justice humaine, au nom de l'ordre public et dans l'intérêt général. Le condamné n'a plus alors qu'à s'exécuter ; il répare ainsi, dans la mesure du possible, le préjudice qu'il a causé.

Or, il peut arriver et il arrive, en effet, que de tels préjudices ne sont pas soumis à l'appréciation et à la sentence d'un tribunal civil. La faute n'en a pas moins été commise et l'injustice n'en persiste pas moins. C'est alors au coupable lui-même d'expier l'une et de réparer l'autre. Comment le fera-t-il ? Il est clair qu'il ne doit pas songer à être pardonné au tribunal de la pénitence, s'il n'est pas dans l'intention formelle de satisfaire au prochain, dans la mesure et de la manière qui lui seront indiquées par le confesseur. Et rien n'est plus raisonnable, car le sacrement de pénitence n'a pas uniquement pour but de recevoir des aveux. Avant d'absoudre un pénitent, le confesseur doit s'assurer s'il a le repentir nécessaire et s'il est dans les dispositions voulues de réparer l'injure faite à Dieu et le tort causé au prochain; il ne donne l'absolution qu'à bon escient. Et c'est alors au pécheur pardonné de s'acquitter en conscience de l'obligation qui lui reste à remplir ; ceci fait, il peut se considérer en règle avec la justice, il a libéré son âme de la dette qu'il avait contractée par sa faute.

III. De l'Aumône

Au-delà de la stricte justice, un autre devoir s'impose vis-à-vis du prochain, quand il est pauvre, c'est celui de la charité sous forme d'aumône matérielle. Et c'est ici qu'en traite le *Catéchisme Romain.* (1).

I. Nécessité de l'aumône. — 1. *Elle est une charge de la propriété.* La propriété, en effet, partage les hommes en deux catégories : ceux qui possèdent et ceux qui n'ont rien, les propriétaires et les pauvres. Comment ces derniers peuvent-ils pourvoir à leur subsistance? Par le travail sans aucun doute. Mais quand ils n'ont pas de travail ou lorsqu'ils ne peuvent pas travailler, c'est aux propriétaires et aux riches de leur venir en aide. Ceux qui ont trop doivent donner à ceux qui n'ont pas assez ; non par une obligation de stricte justice et à titre de restitution, car la propriété, quand elle est légitimement acquise, n'est pas le fruit de l'usurpation, et la pauvreté n'est pas d'ordinaire la conséquence du vol ou de la fraude, mais au nom de la charité et pour faire un bon emploi de la richesse. L'aumône est ainsi l'une des charges sociales de la propriété.

2. *Elle est un devoir de charité*, de cette charité que Dieu veut que nous ayons envers le prochain, et qui ne se conçoit pas sans des actes extérieurs de compassion (2), de miséricorde, de bienveillance et de

1. Il a déjà été question de la charité en général, des œuvres spirituelles et corporelles de miséricorde, dans la leçon consacrée à la Charité. — 2. « Ce précepte (le septième), dit le *Catéchisme Romain*, ordonne d'avoir compassion des pauvres et des nécessiteux, d'employer ses ressources et ses bons offices pour les soulager dans leurs besoins et leurs détresses. » La question de l'aumône a été traitée en particulier par saint Cyprien, *De*

bienfaisance. Passer près d'un misérable dans le besoin, sans le secourir quand on le peut, serait faire preuve qu'on n'aime pas son prochain. Or, l'acte d'amour, dit saint Thomas, inclut la bienveillance par laquelle on veut du bien à celui qu'on aime. La volonté, d'autre part, effectue ce qu'elle veut, quand cela lui est possible, et ainsi la bienveillance à l'égard de celui qu'on aime découle de l'acte d'amour (1). Amour, bienveillance et bienfaisance sont étroitement liés et ne vont pas l'un sans l'autre.

3. *Elle est un précepte divin*, souvent rappelé dans l'Ancien Testament, mais plus encore dans le Nouveau, comme en font foi les paraboles du bon samaritain, de l'économe infidèle, et du mauvais riche. Mais c'est surtout dans l'annonce du jugement dernier que Jésus montre la nécessité et l'importance de l'aumône matérielle, en disant que les miséricordieux seront élus et placés à sa droite, tandis que les hommes au cœur dur seront placés à sa gauche et damnés. Il y aura, au jugement dernier, une double sentence qui est de nature à faire réfléchir. La voici :

« Alors le Roi dira à ceux qui sont à sa droite : Venez, les bénis de mon père : prenez possession du royaume qui vous a été préparé dès l'origine du monde. Car j'ai eu

opere et eleemosynis, Patr. lat., t. IV col. 602-622 ; par saint Basile, *Sermo de eleemosyna, Patr. gr*, t. XXXI, col. 1154-1167 ; par saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XIV, *de pauperum amore, Patr. gr.*, t. XXXV, col. 858-910 ; par saint Grégoire de Nysse, *Orat.*, I, II, *de pauperibus amandis, Patr. gr.*, t. XLVI, col. 454-490 ; par saint Jean Chrysostome, *hom. de eleemosyna, Patr. gr*, t. XLIX, col. 291-300, et passim ; par saint Augustin, *Serm.* XXXVI, XLI, XLII, L, LX, LXXV, LXXVI, CCCLXXXVIII-CCCXC ; par le pseudo-Augustin, *Serm.* CCCVI-CCCXII.

1. *Sum. Theol.*, II^{a} II^{ae}. Q. XXXI, a. 1.

faim, et vous m'avez donné à manger ; j'ai eu soif, et vous m'avez donné à boire ; j'étais étranger, et vous m'avez recueilli ; nu, et vous m'avez vêtu ; en prison, et vous êtes venus à moi. Les justes lui répondront : Seigneur, quand vous avons-nous vu avoir faim, et vous avons-nous donné à manger ; avoir soif, et vous avons-nous donné à boire ?... Et le Roi leur répondra : En vérité, je vous le dis, toutes les fois que vous l'avez fait à l'un de ces plus petits de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait.

« S'adressant ensuite à ceux qui seront à sa gauche, il dira : Retirez-vous de moi, maudits, allez au feu éternel, qui a été préparé pour le diable et ses anges. Car j'ai eu faim, et vous ne m'avez pas donné à manger ; j'ai eu soif et vous ne m'avez pas donné à boire... Alors eux aussi lui diront : Seigneur, quand vous avons-nous vu avoir faim, ou soif, ou être étranger, ou nu, ou malade, ou en prison, et ne vous avons-nous pas assisté ? Et il leur répondra : En vérité, je vous le dis, chaque fois que vous ne l'avez pas fait à l'un de ces plus petits, c'est à moi que vous ne l'avez pas fait.

« Et ceux-ci s'en iront à l'éternel supplice et les justes à la vie éternelle (1). »

4. *L'enseignement traditionnel.* Celui-ci a été de tout temps conforme aux données évangéliques. Quelques Pères ont même semblé en exagérer la rigueur. A prendre, en effet, au sens rigoureux et précis qu'elles ont reçu depuis et que nous leur donnons aujourd'hui, certaines expressions laisseraient croire que l'aumône est un devoir de stricte justice. Saint Basile, par exemple (1), a dit que le

1. *Matth.*, xxv, 34-46. — 1. « N'êtes-vous donc pas un avare et un voleur, vous qui vous appropriez ce que vous avez reçu pour le communiquer à plusieurs ? Si l'on appelle voleur celui qui dérobe un habit, doit-on donner un autre nom à celui qui, pouvant, sans se priver lui-même, revêtir un pauvre, le laisse néanmoins sans vêtement ? Le pain que vous retenez chez vous et qui est superflu pour les besoins de

superflu des riches est le bien des pauvres, et que celui qui retient ce superflu est un voleur. Cette formule et d'autres semblables doivent s'entendre d'après le sens que l'enseignement traditionnel leur a reconnu, c'est-à-dire dans un sens large. Par conséquent, dire que le superflu des riches est le patrimoine des pauvres, c'est dire que, dans les desseins de la Providence, il est destiné au soulagement des pauvres ; de même dire que le riche qui refuse l'aumône commet une injustice ou un vol, c'est dire simplement qu'il retient à tort ce qu'il devrait communiquer à autrui par charité.

Léon XIII a donné le sens exact de l'enseignement traditionnel : « Dès qu'on a suffisamment donné à la nécessité et au décorum, c'est un devoir de verser le superflu dans le sein des pauvres. C'est un devoir, non pas de stricte justice, sauf le cas d'extrême nécessité, mais de charité chrétienne... Quiconque a reçu de la divine Bonté une grande abondance soit des biens externes et du corps, soit des biens de l'âme, les a reçus dans le but de les faire servir à son propre perfectionnement, et, tout ensemble, comme ministre de la Providence, au soulagement des autres (1). »

Réfutant ailleurs l'objection des socialistes contre l'aumône, Léon XIII dit encore : « Sans doute, les socialistes condamnent l'aumône et veulent la voir disparaître comme injurieuse à la dignité humaine. Pourtant, si elle est faite selon les préceptes de l'Evangile et d'une manière chrétienne, elle n'a rien qui puisse ou entretenir l'orgueil de ceux qui donnent ou faire rougir ceux qui reçoivent. Loin d'être

votre famille, est aux pauvres qui meurent de faim. » *Sermo de eleemosyna. Patr. gr.*, t. xxxi, col. 1158.

1. Encycl. *Rerum Novarum*, 16 mai 1891.

déshonorante pour l'homme, elle favorise les rapports sociaux, en resserrant les liens que crée l'échange des services. Il n'est pas d'homme si riche qui n'ait besoin d'un autre ; il n'est pas d'homme si pauvre qui ne puisse en quelque chose être utile à autrui. Il est naturel que les hommes se demandent avec confiance et se prêtent avec bienveillance un mutuel appui. Ainsi, la justice et la charité, étroitement liées entre elles sous la loi juste et douce du Christ, maintiennent dans un merveilleux équilibre l'organisme de la société humaine, et, par une sage prévoyance, amènent chacun des membres de cet organisme à concourir au bien particulier et au bien commun (1). »

II. Mesure de l'aumône. — L'aumône se mesure aux besoins du pauvre et aux biens du riche. Or,

1. *L'indigence du pauvre* peut être ou médiocre, ou grave et de nécessité pressante, ou absolue et de nécessité extrême. L'indigence est *médiocre* et de *nécessité commune* chez les pauvres ordinaires qui mendient de porte en porte et chez les ouvriers gênés qui cherchent du travail et réclament, en attendant, des secours. Elle est *grave* et de *nécessité pressante*, quand les besoins matériels de l'indigent exigent une satisfaction immédiate à laquelle il ne pourrait pourvoir lui-même que très difficilement. Elle est *absolue* et de *nécessité extrême*, quand l'indigent, faute d'un secours immédiat, est exposer à mourir.

2. *Les biens du riche* sont ou nécessaires à la vie et à la condition de celui qui les possède, ou superflus. Tout comme le pauvre, le riche a une vie à sauvegarder et des intérêts essentiels à protéger. Il

1. Encycl. *Graves de communi*, 18 janvier 1901.

lui faut pour cela l'usage des biens indispensables pour sa propre subsistance et la subsistance des siens. En outre il a un certain rang à tenir, conformément à sa position sociale ; et sans rechercher un luxe exagéré, il a droit de se servir de ce qu'il possède pour améliorer sa situation, assurer l'éducation et l'établissement de ses enfants, se prémunir contre une maladie, des accidents ou des revers de fortune toujours possibles. Au delà, les biens qui ne sont nécessaires ni à la vie, ni à la condition, et restent disponibles, sont appelés superflus. A vrai dire, le superflu est quelque chose de relatif. Et beaucoup sont portés à croire qu'il existe très rarement, ce qui rendrait chimérique l'obligation de l'aumône. On est même allé jusqu'à soutenir que, « chez les gens du monde, même chez les rois, on peut difficilement constater l'existence d'un superflu, relativement à telle situation, et qu'ainsi on rencontre difficilement quelqu'un d'obligé à faire l'aumône, quand il est tenu uniquement d'y employer ce qu'il a de superflu relativement à son état. » Cette proposition exagérée a été condamnée comme scandaleuse et pratiquement pernicieuse (1). Tout chrétien, toute famille chrétienne, qui a l'intelligence du pauvre, sait borner à de sages limites l'emploi de sa fortune et a soin chaque année de prélever, dans son budget, la part des pauvres, la part de Dieu.

3. *Règles pratiques. — Dans le cas de nécessité extrême*, on est tenu, pour secourir l'indigent, d'y employer les biens superflus et, dans une certaine mesure, les biens nécessaires à sa propre condition ; mais on n'est pas obligé d'y sacrifier les biens

1. Prop. 12, condamnée par Innocent XI, 2 mars 1679 ; Denzinger, n. 1162 (1029).

nécessaires à sa propre vie. Aller jusqu'à ce dernier point constituerait un acte héroïque de charité fort méritoire devant Dieu, mais nullement obligatoire. — *Dans le cas de nécessité grave*, le devoir est semblable, mais pas égal ; il se trouve conditionné par la nécessité même de l'indigent et reste subordonné, d'une part, à l'étendue des besoins et à l'urgence des secours, et, d'autre part, au sacrifice réel que doit s'imposer le bienfaiteur. — Et *dans le cas de nécessité commune*, on n'a à soutenir les pauvres qu'avec son superflu. Mais alors est-ce avec tout son superflu ou seulement avec une partie? Thomassin(1) est pour le don de tout le superflu ; d'autres sont pour l'abandon de la moitié, du quart, du dixième, du vingtième, et même seulement du cinquantième. Impossible d'établir une règle fixe et uniforme ; car cela dépend des circonstances de temps, de lieu et de situation personnelle dans lesquelles sont placés le riche et le pauvre. L'essentiel, c'est que les pauvres soient secourus : telle est la volonté de Dieu. Et pour les secourir, les riches doivent y consacrer la part nécessaire de leur superflu.

4. *A défaut d'aumône*, le *Catéchisme Romain* indique le prêt et conseille le travail et la sobriété. — « Ceux, dit-il, qui ne peuvent donner aux pauvres de quoi soutenir leur vie, doivent au moins leur prêter volontiers, selon le commandement du Seigneur : « *Prêtez sans rien espérer en retour* (2). » C'est un acte dont le saint roi David a exalté les mérites : « *Heureux l'homme qui exerce la miséricorde et qui prête* (3). » — A défaut d'autre moyen de secourir ceux qui ont besoin de la pitié des autres pour vivre, il appartient à la charité chrétienne, ce qui du reste est un moyen d'éviter l'oisiveté, de se procurer par le travail, l'occupation et l'ouvrage manuel, de quoi soula-

1. *Traité de l'aumône*, Paris, 1695. — 2. *Luc.*, VI, 35. — 3. *Ps.*, CXI, 5.

ger la misère de l'indigent. L'Apôtre y exhorte tous les fidèles par son propre exemple, quand il écrit aux Thessaloniciens : « *Vous savez vous-mêmes ce que vous devez faire pour nous imiter* (1). » « *Appliquez-vous à vivre en repos, à vous occuper de vos propres affaires et à travailler de vos mains, comme nous vous l'avons recommandé* (2). » Il écrivait aux Ephésiens : « *Que celui qui dérobait ne dérobe plus ; mais plutôt qu'il s'occupe, en travaillant de ses mains, à quelque honnête ouvrage, afin d'avoir de quoi donner à celui qui est dans le besoin* (3). » — Il faut aussi vivre avec sobriété et épargner le bien d'autrui pour n'être point à charge ni nuisible aux autres. Cette vertu a sans doute brillé dans tous les Apôtres, mais combien plus dans saint Paul, qui disait aux Thessaloniciens : « *Vous vous rappelez, mes frères, notre labeur et notre fatigue ; c'est en travaillant nuit et jour, pour n'être à charge à personne d'entre vous, que nous vous avons prêché l'Evangile de Dieu* (4). » « *Nous avons été jour et nuit à l'œuvre, dans la fatigue et dans la peine, pour n'être à charge à aucun de vous* (5). »

Le travail et la sobriété ont ainsi le double avantage de se mettre à l'abri du secours d'autrui et de pouvoir subvenir aux besoins des autres. Mais il faut convenir que si le plus grand nombre consent à travailler et à pratiquer la sobriété et l'épargne, c'est moins en vue de secourir le prochain que de se procurer à soi-même des ressources nécessaires à l'entretien de sa vie et de sa condition sociale. Trop souvent, dans cette préoccupation intéressée et du reste fort légitime, la pensée généreuse et vraiment chrétienne de pouvoir ainsi faire l'aumône fait défaut.

III. Conditions de l'aumône. — L'aumône, pour être digne de ce nom, ne doit blesser ni les droits de la justice, ni les droits de la charité.

1. II *Thess.*, III, 7. — 2. I *Thess.*, IV, 11. — 3. *Eph.*, IV, 25. — 4. I *Thess.*, II, 9. — 5. II *Thess.*, III, 8.

1. *Du côté du bienfaiteur.* « Celui qui donne doit donner de son propre bien et non du bien d'autrui. Faire l'aumône c'est transférer au pauvre la propriété d'un bien ; or, nul ne peut transférer une propriété qu'il n'a pas. En conséquence, un injuste détenteur ne peut secourir les malheureux à l'aide du bien qu'il possède injustement ; son premier devoir est de restituer (1). De même un débiteur ne peut faire des générosités tant qu'il n'a pas satisfait ses créanciers ; un enfant et un domestique ne peuvent donner l'argent qui appartient soit aux parents, soit aux maîtres. Faisons cependant deux réserves. Dans le cas d'extrême nécessité, on peut prendre sur le bien d'autrui pour secourir le prochain, car alors le droit de propriété perd sa rigueur. Les enfants et les domestiques qui interprètent raisonnablement les intentions de leurs parents ou de leurs maîtres, pour faire quelquefois de menues aumônes en leur nom, sont exempts de faute en raison du consentement tacite des intéressés.

« Il faut de plus que celui qui donne ait la libre disposition ou l'administration de son bien. La faculté de donner peut, en effet, être liée par des lois sages, fondées sur des raisons d'ordre social et de droit naturel. C'est ainsi que les mineurs et les femmes mariées ne peuvent disposer des biens dont ils sont propriétaires, ni même des revenus de ces biens. L'aumône leur est interdite par le fait même.

« Cependant il faut entendre cette règle des aumônes considérables et non des menues offrandes

1. Dans la simonie, la justice étant violée par le vendeur et l'acheteur, le prix d'achat n'est pas à restituer mais à être distribué en aumônes. Quant au gain honteux, qui provient du commerce illicite de son corps, il blesse assurément la morale, mais non la justice, et peut dès lors servir à faire l'aumône. *Sum. theol.*, II^{a} II^{ae}, Q. XXXII, a. 7.

qui peuvent être données accidentellement et dans les limites d'une sage prudence. En ce qui concerne particulièrement les femmes mariées, saint Liguori enseigne, avec la plupart des auteurs, qu'elles peuvent faire les aumônes ordinaires et communes que font les femmes de leur condition, malgré l'opposition formelle du mari, parce que la coutume leur a concédé ce droit qu'il n'est pas au pouvoir du mari de leur enlever (1). »

2. *Du côté du pauvre.* « L'aumône doit être universelle, c'est-à-dire qu'il n'en faut exclure aucun pauvre. L'aumône est, en effet, un acte de la vertu de charité. Or, la charité est sans exclusion : elle s'étend aux étrangers, aux infidèles, aux impies, même aux ennemis. « Si votre ennemi a faim, donnez-lui à manger ; s'il a soif, donnez-lui à boire (2). » Cependant il n'est pas interdit à un riche d'avoir ses pauvres de prédilection, à qui il dispensera la plus grande part sinon la totalité de ses aumônes. Il peut pourvoir d'une façon spéciale aux besoins de ceux-ci, pourvu qu'il n'exclue pas absolument les autres de sa bienveillance et qu'il soit disposé à leur venir en aide, fussent-ils ses ennemis, en cas de nécessité grave.

« L'aumône doit être ordonnée comme la charité. Il faut pourvoir à la nécessité extrême avant la nécessité grave ; à celle-ci avant la nécessité commune. Toutes choses égales, il faut assister ses proches avant les étrangers, les bons et les vertueux avant les méchants et les impies (3).

« L'aumône doit être faite avec prudence et discernement, car il n'y a pas d'acte de vertu s'il n'est

1. S. Liguori, *Theol. mor.*, L. III, n. 540, Paris, 1878, t. II, p. 352. — 2. *Rom.*, XII, 20. — 3. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^{a} II^{ae}, Q. XXVI, a. 8.

réglé par la prudence. C'est pourquoi il ne faut donner qu'à de vrais pauvres. Agir autrement et donner à ceux qui n'ont pas besoin d'assistance serait priver d'autant les malheureux qui manquent du nécessaire. Il ne faut pas, non plus, sous prétexte de bienfaisance, favoriser le vice, par exemple la paresse ou l'ivrognerie.

« A ce sujet, les moralistes et les économistes s'accordent à proclamer qu'une des formes les plus recommandables de la charité pour les malheureux est l'*assistance par le travail*. Donner une occupation et une rémunération proportionnée à l'ouvrier sans travail, est un acte de charité qui arrache le pauvre au danger de l'oisiveté et le relève à ses propres yeux, en lui permettant de gagner lui-même sa subsistance (1). »

IV. Récompenses de l'aumône. — C'est un sentiment général que l'aumône porte bonheur. Et l'Ecriture en fait un éloge des plus extraordinaires Elle proclame heureux l'homme qui a l'intelligence du pauvre et lui porte secours. D'après le livre de Tobie, qui en est le panégyrique divin, l'aumône délivre de tout péché et de la mort qui en est la solde, et ne souffre pas que l'âme miséricordieuse soit jetée dans les ténèbres extérieures ; ce qui veut dire qu'elle est un puissant moyen de se faire pardonner et de rentrer en grâce avec Dieu, de sortir du péché et de s'assurer le salut ; non certes à la manière d'un sacrement, mais en vertu des faveurs spéciales que Dieu veut bien lui reconnaître. Au milieu de ses malheurs et de ses humiliations, Job se consolait avec raison des aumônes qu'il avait faites au temps de sa prospérité. Et Tobie recouvra la

1. *Dict. de théologie*, art. *aumône*, t. I, col. 2569-2570.

vue, la fortune, la joie de la famille, comme autant de fruits bénis de ses aumônes passées ; et Job ne mourut pas sur son fumier, mais il revit des prospérités encore plus grandes que celles dont il avait joui avant d'être frappé par le malheur.

Du reste, les biens d'ici-bas sont peu de chose à côté des biens de l'éternelle patrie. Et si l'aumône a ses récompenses terrestres, Notre Seigneur nous a montré, dans le récit anticipé du jugement dernier, qu'elle aura aussi sa récompense céleste. Que désirer de plus? « C'est une belle et consolante doctrine des divines Ecritures et des saints Pères, que l'aumône faite sous l'influence de la grâce, quand même le motif surnaturel de la charité ne l'inspirerait pas encore, est déjà une efficace préparation à la justification : elle détache des biens de ce monde, elle est un acte de compassion et de miséricorde, elle mérite la reconnaissante intercession des pauvres auprès de Dieu, dont elle incline le cœur à la commisération et au pardon. Dictée par la charité, elle l'augmente et la fortifie à son tour ; elle la protège contre les tentations de l'esprit et de la chair ; elle mérite un degré supérieur de béatitude céleste ; elle diminue les peines temporelles dont nous sommes fréquemment redevables à la divine justice ; elle expie plus complètement les péchés mortels ; elle peut même remettre les péchés véniels d'égoïsme, d'avarice, de prodigalité, auxquels elle est diamétralement opposée. Aussi est-elle une des meilleures pratiques de la vie chrétienne, spécialement pour la jeunesse de notre temps, qui devrait toujours mettre sous cette humble mais puissante sauvegarde le trésor de sa foi et de ses mœurs. »

IV. Fausses excuses contre le vol

Les Rédacteurs du *Catéchisme Romain* ont tenu, en finissant leur explication du septième commandement, à dissiper quelques-unes des raisons que l'on fait valoir parfois pour excuser le vol. Excuses vaines, disent-ils, qui, loin de diminuer la faute, l'aggravent considérablement.

I. **Excuses des nobles.** « Il faut donc condamner la vie de luxe et de plaisir des nobles, qui pensent atténuer leurs fautes en prétendant que s'ils s'abaissent à prendre le bien d'autrui, ce n'est ni par cupidité, ni par avarice, mais simplement pour soutenir le rang de leur famille et de leurs ancêtres, dont la considération et la dignité tomberaient à moins de leur donner pour surcroît d'appui la ressource du bien d'autrui. Erreur pernicieuse à détruire, en leur montrant que l'unique moyen de conserver et d'étendre les richesses, la puissance et la gloire des ancêtres, c'est d'obéir à la volonté de Dieu et d'observer ses commandements, sous le mépris desquels on voit les fortunes les mieux fondées et les mieux établies s'écrouler, les rois tomber de leur trône et du faîte de leur puissance, et la Providence élever parfois à leur place des hommes de basse extraction et qui leur étaient souverainement odieux. On ne saurait se faire une idée du courroux de Dieu contre eux, comme en témoigne ce passage d'Isaïe où Dieu parle ainsi :

« Tes princes sont des rebelles,
Et des compagnons de voleurs ;
Tous aiment les présents
Et courent après les récompenses ;
Ils ne font pas droit à l'orphelin
Et la cause de la veuve ne vient pas devant eux.
C'est pourquoi ainsi parle le Seigneur,
Jéhovah des armées, le Fort d'Israël :
Ah ! je tirerai satisfaction de mes adversaires
Et je me vengerai de mes ennemis.

J'étendrai ma main sur toi
Et je fondrai tes scories comme avec de la potasse (1). »

II. Excuses des jouisseurs. — « D'autres ne mettent pas en avant la splendeur et la gloire de leur maison, mais les avantages d'une vie plus commode et plus élégante. Il faut pareillement les réfuter et leur montrer tout ce qu'il y a d'impie dans leurs actes et dans leurs paroles, quand ils mettent ces avantages au dessus de la volonté et de la gloire de Dieu, qu'on offense étrangement en négligeant ses préceptes. D'ailleurs quels avantages peut-il y avoir dans le vol, qui entraîne après lui les conséquences les plus funestes? « *La confusion tombe sur le voleur*, » a dit l'Ecclésiastique (2). Mais non, ne parlons pas d'inconvénients. Le voleur ne laisse pas de déshonorer le nom de Dieu, de résister à sa très sainte volonté, de mépriser ses préceptes salutaires; et de là sortent comme de leur source toute erreur, toute injustice, toute impiété (3). »

III. Autres excuses. — « Il se rencontre parfois des voleurs qui prétendent ne pas pécher, en prenant aux riches et à ceux qui sont dans l'abondance, parce que ceux-ci n'éprouvent point de dommage et même ne s'en aperçoivent pas. Quelle misérable et délétère justification!

« Tel autre s'imagine sans faute parce qu'il a si bien contracté l'habitude de voler qu'il lui est très difficile d'en détacher son cœur et ses mains. Mais, s'il n'écoute pas l'Apôtre qui lui dit : « *Que celui qui dérobait ne dérobe plus* (4), » il faudra bien, bon gré mal gré, qu'il s'habitue aux supplices éternels.

« D'autres allèguent l'occasion pour excuser leur vols. C'est, en effet, un proverbe rebattu que l'occasion fait le larron. Mais il faut les arracher à cette criminelle manière de voir, par ce motif que l'on doit résister à ses mauvais penchants. Car si l'on pouvait se permettre sur le champ tout ce que conseille la passion, où serait la limite, où

1. *Is.*, I, 23-25. — 2. *Eccli.*, V, 17. — 3. *Cat. Rom., loc. cit.*, n. 30-34. — 4. *Eph.*, IV, 23.

serait la fin des crimes et des désordres? C'est donc là une excuse des plus honteuses, ou plutôt l'aveu d'une lâcheté extrême et d'une insigne iniquité. Car dire qu'on ne pèche point parce qu'on n'en a pas l'occasion, c'est presque avouer que l'on pècherait toujours si l'occasion s'en présentait.

« Il en est qui prétendent pouvoir voler pour se venger du tort que d'autres leur ont fait. A ceux-là il faut dire d'abord que la vengeance n'est permise à personne, ensuite que nul n'est juge dans sa propre cause et que, par conséquent, on a bien moins le droit de punir quelqu'un pour des fautes que d'autres auront commises contre nous.

« Quelques-uns estiment enfin que le vol est assez bien justifié et à l'abri de tout reproche, lorsque, sous le poids de dettes accablantes qu'on ne pourrait éteindre autrement, on vole pour les payer. Ce qu'il y a à faire avec ceux-là, c'est d'établir que, de toutes les dettes, la plus onéreuse et la plus accablante pour le genre humain est celle que nous mentionnons tous les jours dans ces paroles de l'oraison dominicale : « *Remettez-nous nos dettes* (1), » et que, par conséquent, il est de la dernière folie de vouloir augmenter auprès de Dieu sa dette, c'est-à-dire ses péchés, pour payer ce que l'on doit aux hommes, qu'il vaut beaucoup mieux être mis en prison que d'être livré aux feux éternels de l'enfer ; qu'il est bien plus terrible d'être condamné au jugement de Dieu qu'aux jugements des hommes ; et qu'enfin ils doivent recourir en suppliants à l'aide et à la bonté de Dieu, dont ils pourront obtenir ce dont ils ont besoin.

« Il est encore d'autres genres d'excuses, que pourront très facilement détruire des curés habiles et zélés, de manière à avoir un jour « *un peuple zélé pour les bonnes œuvres.* »

Que n'auraient pas dit, s'ils avaient vécu de nos jours, les Rédacteurs du *Catéchisme Romain*, à propos non pas des excuses mais des prétentions que

1. *Cat. Rom., loc. cit.*, n. 35-39.

font valoir contre la propriété les collectivistes et les socialistes ? Les premiers posent en principe que tous les biens doivent être communs et réclament en conséquence la suppression de toute propriété privée. Sans aller aussi loin, les seconds consentent bien à laisser à chacun la jouissance de certains biens personnels, mais il requièrent ce qu'ils appellent la nationalisation ou la socialisation de tous les moyens ou instruments de production et d'exploitation. De toute manière, les uns et les autres critiquent l'état actuel des choses, y constatent des abus, ce qui n'est pas malaisé, car tout ce qui est humain est sujet à l'imperfection : et, sous prétexte d'y porter un remède efficace, ils proposent et cherchent à imposer une solution, qui serait pire. Flatter les instincts, exciter les convoitises, déchaîner l'envie dans le cœur des déshérités, c'est assurément chose facile, mais surtout immorale et antisociale. La société présuppose l'individu et la famille ; ceux-ci existent avant elle ; avant elle, ils ont des droits absolument imprescriptibles, celui de propriété entre autres ; et ces droits, une société vraiment digne de ce nom ne peut que les reconnaître, les protéger, les favoriser, et non les supprimer. Collectivisme et socialisme, par cela seul qu'ils visent la liquidation de l'ordre actuel des choses au moyen d'une expropriation générale, se heurtent donc au droit primordial de propriété. Mais, prétendent les partisans de ces systèmes, nous respectons les droits des particuliers, nous laissons à chacun le droit de posséder individuellement et même de transmettre ce dont il jouit pour lui-même et sans lui rien faire produire, une maison, des meubles, de l'argent. Quant à ce qui tend par sa nature à l'exploitation du travail d'autrui, comme les champs, les mines, les fabriques, nous en réser-

vons la propriété à la collectivité. Que chacun jouisse de la richesse individuelle qui se consomme, mais non pas de celle qui produit. L'Etat alors serait maître de l'exploitation, de la production, de la distribution des fruits acquis ; et rien, disent-ils, ne serait ni plus beau ni plus juste.

Sur ces données fondamentales, les théoriciens brodent des variations a l'infini et font miroiter, dans un avenir plus ou moins prochain, l'avènement d'un vrai paradis terrestre. Mais, en attendant, il faudrait que la génération présente, faisant table rase de ce qui existe, se sacrifiât pour le bonheur des générations futures. Comment obtenir ce sacrifice général obligatoire ? C'est là une première difficulté. Comment ensuite, quand l'évolution désirée sera passée dans le domaine des faits, obtenir de chacun une contribution égale de travail ? Comment établir une répartition équitable des biens entre tous les membres de la communauté, au prorata de leurs besoins ? Pure chimère que tout cela, et dont l'aboutissement fatal, si elle venait à se réaliser, serait de plonger l'humanité dans l'anarchie pure et de la rendre plus misérable que jamais. C'est encore et toujours le Décalogue seul qui est à même, par ses défenses précises et par ses ordres positifs, d'assurer aux hommes vivant en société le respect de leurs droits, l'exercice fécond de leur liberté et le règne de la justice.

1. Facilités de commettre l'injustice. — « Vous êtes magistrat. Vous devez la justice à tous sans acception de personne. Oh ! je sais bien que vous n'avez pas vendu pour argent comptant vos sentences. Mais ne vous est-il pas arrivé d'en peser les conséquences moins au poids de l'équité qu'au poids de vos intérêts : avancement, faveur du pouvoir, contentement d'une personne aimée, que sais-je ? Moins encore ; vous avez négligé de

vous instruire. Vous vous êtes élevé par l'intrigue à un siège trop haut pour votre mérite ; ou, si le savoir professionnel ne vous manque pas, c'est l'attention, le sérieux, l'application au travail qui vous font défaut. Vous êtes juge à vos heures, homme de plaisir le reste du temps. Vous parcourez d'un regard superficiel des dossiers qui avaient droit à vos veilles. Vous écoutez d'une oreille distraite des plaidoiries qui devaient éclairer votre religion. L'heure est venue de rendre une sentence d'où dépend l'honneur ou la fortune d'un citoyen. Oh ! alors, je le reconnais, vous faites de votre mieux ; mais ce mieux ne vaut rien, et cela par votre faute. Par votre faute aussi, le jugement est inique. Vous statuez peut-être en dernier ressort devant les hommes. Mais la cause juste qui succombe a recours contre vous devant Dieu, et je vous plains si vous n'y pensez qu'au dernier jour.

« Faut-il multiplier ces exemples ? C'est un avocat ignorant qui conseille mal son client, un médecin léger qui ne voit dans son malade qu'une source de profit ; un prêtre, un confesseur, qui connaît imparfaitement les règles de la morale et qui, consulté sur un cas épineux, égare et fausse la conscience de son pénitent. Tous ces gens-là sont tranquilles : ils font bourgeoisement leur métier. Rien ne paraît au dehors des préjudices qu'ils causent tous les jours ; eux-mêmes ne songent pas un instant qu'ils puissent en être responsables. Oh ! mon Dieu, qu'il est donc facile de devenir malhonnête ! Et que je comprends bien maintenant ce cri d'admiration, d'espoir et d'épouvante tout ensemble, que jetait vers vous le prophète : « C'est vous seul, Seigneur, qui jugez avec justice, parce que vous sondez les reins et les cœurs. » D'Hulst, *Conf. de N. D.*, Carême de 1896, Paris, 1901, p. 154.

2. **Ne pas attendre pour réparer l'injustice, l'approche de la mort.** — « La restitution : voilà pour beaucoup de mourants la cause des pires angoisses. A cette heure décisive, les illusions, soigneusement entretenues pendant la vie, ne rassurent plus personne. C'est

l'instant où il faudrait se juger une dernière fois soi-même avant d'aborder le Juge qu'on ne trompe pas. Hélas ! les forces fléchissent, la pensée s'obscurcit. Une seule idée envahit avec une clarté importune, croissante, ce cerveau à demi glacé par l'agonie : c'est le souvenir des injustices commises, de l'argent mal gagné. Il faudrait rendre, mais à qui ? Le coupable ne connaît pas toujours ceux qu'il a laisés. Rendre, mais comment ? Si la confession est secrète, la restitution ne l'est pas. Et quoi ? Ce père va être contraint de se diffamer lui-même devant ses enfants ? Peut-être l'ingénieuse charité du prêtre trouvera-t-elle un moyen de sauver l'honneur. Ce qu'il ne peut empêcher, c'est que l'héritage en soit diminué. Et ici l'avarice des héritiers se fait la complice de celle du mourant. Celui-ci redoute à l'avance leurs reproches posthumes, leurs malédictions, leurs colères. Quelquefois cette crainte vile arrête sur ses lèvres la confession de ses rapines et tourne en sacrilège le sacrement du pardon. Plus souvent elle lui persuade de reculer l'heure de l'aveu et la mort n'attend pas ; et le pécheur, dévoré de remords, expire dans le désespoir. Si le ministre de Dieu peut pénétrer à l'instant suprême pour tenter l'œuvre de réconciliation, il est trop tard pour arracher aux lèvres défaillantes du moribond les explications nécessaires. Ainsi le devoir de la restitution, qu'on refusait de prendre au sérieux quand il était aisé de le remplir, aura pesé sur les derniers jours de cette existence prête à s'éteindre ; et, après l'avoir accablée d'épouvante et d'angoisse en ce monde, la dette impayée chargera encore cette âme devant le tribunal de Dieu. » *Ibid.*, p. 148.

3. **Nécessité de l'aumône.** « L'aumône est tout autre chose qu'une pratique de perfection, qu'il est sans doute mieux d'embrasser, mais qu'on peut aussi négliger sans commettre une vraie faute : elle est la matière d'un précepte, et le précepte est grave. Il est d'ailleurs vieux comme le monde, ou plutôt vieux comme le péché ; car l'aumône suppose l'indigence, et l'indigence vient du mal moral. Adam n'était pas pauvre au paradis terrestre ; il ne pouvait pas l'être ; et, sans sa chute, il en eût été

de sa race comme de lui. Mais le péché venant, la pauvreté suivait, traînant souvent la misère après elle ; et alors l'aumône, devenue indispensable à la vie des nécessiteux, devenait à qui la pouvait faire une obligation rigoureuse. Cette obligation est mentionnée cent et cent fois dans l'Ecriture, aussi bien dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament. La nature l'intimait déjà. Il n'est pas un seul cœur humain où cette loi de l'assistance ne soit profondément gravée ; et s'il y en avait un, ce ne serait plus un cœur humain. Ici, comme en beaucoup de points, la loi divine positive ne fait que rappeler et consacrer la loi naturelle : on doit son superflu à qui manque du nécessaire. Ce n'est point tout à fait une obligation de justice, quoique cela y touche par un côté, surtout lorsque la nécessité est extrême ; mais c'est une obligation de charité qui, ne donnant pas, il est vrai, au pauvre le droit d'exiger ce qui lui manque, impose néanmoins à celui qui voit sa détresse le devoir strict et urgent d'y subvenir comme il le peut. Au reste, pour s'en convaincre, il suffit de considérer en quels termes et avec quelle insistance Dieu formule cette loi, comme aussi la terrible sanction qu'il y donne ; car cette sanction, c'est sa malédiction formelle et l'éternelle réprobation qui en est la conséquence. » Mgr Gay, *Conférence aux mères chrétiennes*, Paris, 1877, t. I, p. 196-197.

Leçon XVII[e]

Huitième Commandement

I. *Ce que Dieu défend.* — II. *Ce que Dieu ordonne.*

L'HOMME ne pèche pas seulement par actions, il pèche encore par paroles, et cela de bien des manières et sur beaucoup de points marqués dans le Décalogue. Par la parole, en effet, il peut blesser notamment la vertu de religion, en faisant intervenir mal à propos le serment et en commettant le parjure, comme nous l'avons indiqué. Mais il peut aussi violer la vertu de justice ; soit devant les tribunaux, par l'introduction d'un procès injuste s'il est accusateur, par une défense coupable s'il est accusé, par un faux témoignage s'il est témoin, par le concours prêté à une cause notoirement injuste s'il est avocat, par une sentence inique s'il est juge; soit dans le commerce ordinaire de la vie et les rapports sociaux, en attaquant l'honneur ou la réputation du prochain par des injures ou des outrages, par la médisance ou la calomnie, en cherchant à semer la discorde parmi des amis ou à couvrir de ridicule les autres par la dérision ou la moquerie(1).

1. BIBLIOGRAPHIE : Voir les ouvrages déjà signalés en tête des leçons IV[e] et suivantes.

Il peut enfin violer cette partie de la vertu de justice, qui s'appelle la vérité, par défaut de franchise et de sincérité, par des jugements téméraires, des équivoques ou des restrictions mentales, des mensonges (1).

De là l'importance de ce huitième commandement, qui n'interdit formellement et explicitement que le faux témoignage contre le prochain, mais qui s'étend implicitement à tous les péchés de la langue contraires à la justice et à la vérité.

« Qu'il ne soit pas seulement utile mais encore nécessaire d'expliquer souvent ce commandement et de rappeler les devoirs qu'il impose, nous le savons par ces mots de saint Jacques : « *Si quelqu'un ne pèche pas en parole, c'est un homme parfait,* » et ces autres : « *La langue est un tout petit membre, mais de quelles grandes choses elle peut se vanter ! Voyez, une étincelle peut embraser une grande forêt. La langue est aussi un feu, un monde d'iniquité* (2). »

« Cela nous apprend : 1° que le vice de la langue est un des plus répandus, ainsi que le confirme cet adage du Prophète : « *Tout homme est menteur* (3) ; » tant ce péché est presque le seul qui semble se trouver dans tous les hommes ; 2° qu'il est la source de maux sans nombre ; car souvent la malice du médisant fait perdre la fortune, la réputation, la vie, le salut même, soit à celui qui est offensé, parce qu'il supporte sans patience les injures et qu'il en poursuit avec acharnement la vengeance, soit à celui qui offense, parce que, sous l'empire d'une mauvaise honte et de je ne sais quel faux point d'honneur qui l'arrêtent, il ne peut se résoudre à réparer le dommage causé.

« Aussi faut-il engager les fidèles à rendre à Dieu les plus vives actions de grâces pour avoir défendu le faux témoignage ; car une telle défense protège les autres con-

1. Cf. Saint Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIªe, Q. LXVII-LXXVI, CIX-CXVI. — 2. *Jac.*, III, 2, 5. — 3. *Ps.*, CXV, 11.

tre nos propres injures et nous protège nous-mêmes contre les leurs.

« Même ordre et même marche à suivre ici dans l'explication : d'abord la défense de porter faux témoignage; ensuite l'ordre d'écarter toute dissimulation et tromperie, de mesurer ses actes et ses paroles sur la simple vérité. C'est le devoir que l'Apôtre rappelait aux Ephésiens : « *Confessant la vérité, continuons à croître à tous égards dans la charité, en union avec celui qui est le chef, le Christ* (1). »

I. Ce que Dieu défend.

I. Le faux témoignage en justice. — 1. *Sa nature et son objet.* « Sous le nom de faux témoignage, on désigne d'ordinaire tout ce qui est affirmé de quelqu'un en bonne ou en mauvaise part, soit devant la justice, soit en dehors. Mais le but principal de ce précepte est de défendre le faux témoignage fait en justice sous la foi du serment ; car si on jure par le nom de Dieu, c'est pour donner plus de poids ou d'autorité à la parole de celui qui fait intervenir ce nom sacré dans sa déposition. Ce genre de témoignage est interdit d'une manière d'autant plus spéciale qu'il est plus dangereux. En effet, les témoins qui prêtent serment, à moins de tomber sous les exceptions de la loi et d'être d'une mauvaise foi et d'une perversité notoire, le juge lui-même n'a pas le droit de les récuser, surtout quand la loi divine nous enseigne que toute cause se décide sur la parole de deux ou trois témoins (2). »

2. *Qu'entendre ici par prochain ?* « Pour que les fidèles comprennent bien ce précepte, il faut leur apprendre ce qu'on doit entendre par ce prochain contre lequel il n'est

1. *Cat. Rom.*, P. III, *Octavum præceptum Decalogi*, n. 1-5. — 2. *Matth.*, XVIII, 16 ; *Cat. Rom., loc. cit.*, n. 6.

permis à personne de porter faux témoignage. Or, d'après la doctrine du Christ Notre Seigneur, c'est l'homme qui a besoin de nos services, parent ou non, concitoyen ou étranger, ami ou ennemi. C'est un crime, en effet, de penser qu'on puisse faire un faux témoignage contre des ennemis, eux que Dieu et Notre Seigneur nous font un devoir strict d'aimer. — Il y a plus, chacun est à soi-même son prochain dans un certain sens, et personne n'a le droit de porter faux témoignage contre soi-même. Agir ainsi et se marquer par là du cachet du déshonneur et de l'ignominie, c'est évidemment se nuire à soi-même et nuire à l'Eglise, dont on est membre, comme on nuit à l'Etat en se donnant la mort. Saint Augustin a dit que les personnes peu éclairées pouvaient penser qu'il n'est pas défendu de se porter comme faux témoin contre soi-même, parce que, dans la formule du commandement, il est dit seulement : *contre le prochain* ; mais que celui qui a fait contre lui-même une déposition fausse n'aille pas se croire innocent, puisque c'est de l'amour de soi-même que se tire la règle de l'amour du prochain (1). »

3. *Quelque avantage qu'il procure, le faux témoignage est interdit.* « Mais parce qu'il est défendu de faire du tort au prochain par le faux témoignage, que nul, par contre, ne s'avise de croire qu'il est permis, par un parjure, de procurer quelque profit et quelque avantage à ceux qui nous sont unis par les liens du sang ou de la religion. Car pour personne on ne doit sacrifier au mensonge, moins encore au parjure. Aussi, dans sa lettre à Crescentius sur le mensonge, saint Augustin enseigne-t-il, en s'appuyant sur l'autorité de l'Apôtre qu'il faut regarder le mensonge comme un faux témoignage, même quand il serait un éloge. Car, après avoir cité ce passage : « *Il se trouve que nous sommes de faux témoins à l'égard de Dieu, puisque nous avons témoigné contre lui qu'il a ressuscité le Christ, tandis qu'il ne l'aurait pas ressuscité, s'il est vrai que les morts ne ressuscitent pas* (2), » il

1. S. Augustin, *De civ. Dei*, I, 20 ; *Cat.Rom.*, *loc. cit.*, n. 7-9. — 2. I *Cor.*, XV, 15.

ajoute : « l'Apôtre appelle faux témoignage même le mensonge qui serait dit sur Jésus-Christ pour rehausser sa gloire (1). »

4. « Très souvent même il arrive qu'en favorisant une personne, *le faux témoignage nuit à une autre*. Il jette le juge dans une erreur inévitable lorsque, sur la déposition de faux témoins, il a la main forcée et juge en faveur de l'injustice contre le bon droit (2). »

5. *Il nuit à celui qui en profite*. « Parfois encore celui qui, en justice, a gagné sa cause par le faux témoignage d'un tiers, et cela impunément, tout fier de son injuste succès, s'habitue à corrompre des témoins dans l'espoir qu'avec leur aide, il viendra à bout de toutes sortes d'entreprises (3). »

6. « *Le faux témoignage est aussi préjudiciable au témoin lui-même*, qui d'abord n'est plus qu'un imposteur et un parjure aux yeux de celui qu'il vient d'aider et de servir par son serment, et qui ensuite se trouve, par le succès même de son crime, puissamment excité à persévérer de plus en plus dans l'habitude et l'audace de l'impiété (4). »

7. *Le faux témoignage est un péché mortel*, parce qu'il blesse la vérité et viole la vertu de religion. Rien ne peut l'excuser. En outre, quand il cause un préjudice au prochain, il oblige celui qui l'a porté à réparer son injustice.

8. « Si la fausseté, le mensonge et le parjure sont interdits aux témoins, ils le sont également aux *accusateurs*, aux *accusés*, aux *protecteurs*, aux *parents*, aux *curateurs*, aux *avocats*, à tous ceux enfin qui influent sur la décision d'un jugement (5). » Le juge, en effet, ne peut porter sa sentence que d'après les renseignements, les témoignages et les plaidoiries ; si ceux-ci sont entachés de fausseté et de mensonge, il est bien difficile, pour ne pas

1. *Cat. Rom., loc. cit.*, n. 10. — 2. *Ibid.*, n. 11. — 3. *Ibid.*, *loc. cit.*, n. 12. — 4. *Ibid.*, n. 13. — 5. *Ibid.*, n. 14.

dire impossible, que le jugement soit équitable. Et si la sentence, ainsi motivée, vient à occasionner quelque dommage à la partie qui succombe, il est clair qu'il y a lieu à réparation et que cette réparation incombe à ceux qui, en dehors du juge, en ont été la cause injuste et volontaire.

II. En dehors de la justice ou dans la vie ordinaire. — La défense de ce huitième commandement s'étend beaucoup plus loin. Elle renferme implicitement tout ce qui blesse la vérité, c'est-à-dire le mensonge, sous quelque forme que ce soit. Le Lévitique le donne clairement à entendre : « *Vous n'userez ni de tromperie ni de mensonge les uns envers les autres* (1). » Elle comprend aussi tout ce qui peut porter un dommage ou un préjudice quelconque au prochain, soit dans sa réputation, soit dans son honneur : de là les explications qui suivent.

A. — Du mensonge. — 1. *Sa nature*. Saint Augustin n'étant encore que prêtre, avait composé un traité sur le mensonge, où il examine sa nature, ses espèces, sa gravité que des circonstances peuvent augmenter, ou même diminuer sans le rendre licite. Vingt-cinq ans plus tard, contre les priscillianistes qui, pour cacher leur hérésie, prétendaient pouvoir user de dissimulation et de mensonge et s'autorisaient de la conduite des patriarches, des prophètes, des apôtres, des anges, de Notre Seigneur lui-même, l'évêque d'Hippone revint sur le même sujet, condamnant absolument le mensonge comme une chose intrinsèquement mauvaise, montrant que rien ne saurait le rendre licite, et que l'on se méprenait sur le sens à donner aux prétendus men-

1. *Levit.*, XIX, 11.

songes de l'Ecriture. Saint Thomas, reprenant la question et la traitant d'une façon méthodique, formule l'enseignement traditionnel.

Le mensonge est directement et formellement opposé à la vertu de vérité ou à la véracité. Tout le monde convient, remarque saint Augustin (1), que celui-là ment qui énonce une chose fausse dans l'intention d'induire les autres en erreur. Le mensonge n'est donc que l'énoncé d'une proposition que l'on sait ou que l'on croit être fausse, dans l'intention de tromper.

Tout acte moral se spécifie par son but et par son objet ; or, l'objet du mensonge c'est d'énoncer le faux ; et son but, c'est de tromper. Il y a l'erreur matérielle, formelle et effective ; elle est purement *matérielle*, quand on affirme quelque chose de faux en croyant que c'est vrai ; elle est *formelle*, quand on affirme quelque chose de contraire à ce que l'on sait ou qu'on croit être vrai ; et elle est *effective*, quand on réussit à faire croire le faux. Le mensonge se trouve dans le second cas, c'est-à-dire dans la fausseté formelle ou dans la volonté d'exprimer le faux. Par conséquent, affirmer une chose fausse que l'on croit vraie, c'est commettre une erreur matérielle et nullement un mensonge, au sens formel du mot, parce que la fausseté est étrangère à l'intention. Par contre, affirmer une chose vraie, mais que l'on croit fausse, c'est dire matériellement la vérité et faire formellement un mensonge, car l'énonciation, considérée comme un acte moral et volontaire, renferme la fausseté par elle-même et la vérité par accident. Enfin, quand on veut porter la fausseté dans l'esprit d'un autre en le trompant, cette volonté n'appartient pas à l'espèce du mensonge,

1. *De mendacio*, IV, 5.

mais à son complément (1) ; le mensonge est déjà constitué dans son essence, dans ce qu'il a de contraire à la véracité ; l'erreur du prochain n'est qu'un effet.

2. *Espèces.* On peut diviser le mensonge de trois manières, soit d'après la nature qui le constitue, soit d'après la faute qu'il renferme, soit d'après sa fin considérée d'une manière générale, sans tenir compte de l'aggravation ou de la diminution de la faute.

1° *D'après la nature qui le constitue,* on distingue deux sortes de mensonges : l'un qui dépasse la vérité, comme dans la *jactance* ; l'autre qui n'y atteint pas tout à fait, comme dans la *fausse modestie.* Dans les deux cas, la vérité, qui est une sorte d'égalité, est blessée par le plus ou par le moins (2). Jactance et fausse modestie sont deux parties du mensonge.

L'homme peut s'exalter en paroles de deux manières. D'abord, en faisant valoir ce qu'il est en lui-même, mais au-dessus de ce que les autres pensent de sa personne ; c'est ce que voulait éviter saint Paul, quand il disait : Je m'abstiens de me glorifier, « *afin que personne ne se fasse de moi une idée supérieure à ce qu'il voit en moi ou à ce qu'il entend de moi* (3). » Et c'est là la jactance, au sens large du du mot. Ensuite, en disant des choses au-dessus de ce qu'il est en lui-même, de sa propre valeur et de son propre mérite, et c'est là la jactance proprement dite, contraire à la vérité, donc mensongère, donc coupable (4).

1. *Sum. theol.,* IIª IIᵃᵉ, Q. CX, a. 1. — 2. *Sum. theol.,* IIª IIᵃᵉ, Q. CX, a. 2. — 3. II *Cor.,* XII, 6. — 4. *Sum. theol.,* IIª IIᵃᵉ, Q. CXII, a. 1. *En elle-même,* en tant que mensonge, dit saint Thomas à l'article 2, la jactance est tantôt un péché mortel, tantôt un péché véniel. Elle est un *péché mortel,* quand on dit par ostentation des choees qui sont

« Lorsque vous mentez par humilité, dit saint Augustin (1), si vous n'êtes pas pécheur avant le mensonge, vous l'êtes après. » Il existe, en effet, des mensonges par fausse modestie. Taire des choses plus avantageuses que l'on possède pour en dire de moins favorables que l'on trouve pareillement en soi, c'est faire acte d'humilité ; mais s'attribuer des choses basses qu'on n'a point à se reprocher ou se dénier des choses grandes qu'on reconnaît en soi, c'est faire un acte de fausse modestie, commettre un péché de mensonge (2).

2° *D'après la faute qu'il renferme,* le mensonge peut être aggravé ou diminué dans sa malice par le but qu'on se propose. Or, il est aggravé quand on se propose, en le commettant, de nuire aux autres ; c'est alors le *mensonge pernicieux.* Mais il peut être diminué, s'il a pour but un bien simplement délectable, et c'est le *mensonge joyeux*, ou un bien utile, et c'est le *mensonge officieux.*

3°. *D'après la fin considérée d'une manière générale,* abstraction faite de l'aggravation ou de la diminu-

contre la gloire de Dieu, comme l'Ecriture le reproche au roi de Tyr : « *Ton cœur s'est élevé, et tu as dit* : « *Je suis un Dieu;* » *Ezech.*, XXVIII, 2 ; ou lorsqu'on blesse l'amour du prochain, en s'exaltant soi-même et en versant le mépris et l'outrage sur les autres, comme fit le pharisien de l'Evangile, *Luc.*, XVIII, 11. Elle n'est que *péché véniel,* quand on ne profère aucune parole qui soit contre Dieu ou contre le prochain. *Dans sa cause,* quand elle procède de la *vaine gloire* ou de *l'orgueil,* elle est une *faute grave* ou *légère*, selon la gravité ou la légèreté de sa cause ; quand elle dérive de l'*amour du lucre,* elle est plutôt un *péché mortel,* car elle rentre dans la fraude et le dommage causé au prochain, et seulement un *péché véniel,* quand le lucre ne porte pas ou ne porte que peu de dommage.

1. *Serm.* CLXXXI, IV, 5. — 2. *Sum. theol.*, II^{a} II^{ae}, Q. CXIII, a. 1.

tion de la faute. Ici se présente la division du mensonge en huit espèces, qu'en donne saint Augustin (1). Cette division plus détaillée rentre dans la précédente, comme le montre saint Thomas (2). — Le mensonge pernicieux se commet contre Dieu ou contre l'homme ; quand il se commet contre Dieu, c'est le premier mensonge, celui « qui s'accomplit dans l'enseignement de la religion ; » quand il se commet contre l'homme, ou l'on veut seulement faire du mal au prochain, et c'est le second mensonge, « qui ne sert à personne et nuit à quelqu'un ; » ou bien on se propose de faire du bien à l'un et de nuire à l'autre, et c'est le troisième mensonge, « qui sert à l'un et nuit à autrui. » Le premier est le plus grave, parce que les péchés contre Dieu renferment toujours plus de gravité que les autres ; le second est plus grave que le troisième, parce que celui-ci est diminué par le désir d'être utile au prochain. — Après ces trois mensonges qui ajoutent à la gravité du péché commis par l'assertion fausse, vient le quatrième, qui a sa gravité propre, sans augmentation ni diminution ; c'est celui qui se fait dans l'unique intention de mentir et de tromper. — Les quatre suivants diminuent la faute de l'assertion mensongère. En effet, le cinquième est le mensonge joyeux, celui « que l'on fait dans le désir de plaire. » Puis les trois derniers rentrent dans le mensonge officieux, celui que l'on commet en vue d'un bien utile ; s'il s'agit de biens extérieurs, c'est le sixième dont parle saint Augustin, celui « qui sert pour conserver la fortune ; » s'il s'agit d'un bien du corps, c'est le septième, celui « qui sert pour éviter la mort ; » s'il s'agit de garder l'honnêteté de la vertu,

1. *De mendacio.*, XIV, 25 ; XXI, 42. — 2. *Sum. theol.*, II^{a} II^{ae}, Q. CX, a. 2.

c'est le huitième, celui « qui sert pour éviter une souillure corporelle. » Plus on cherche un bien élevé, plus la faute du péché diminue ; si donc on y regarde de près, on verra que les quatre derniers suivent, comme les quatre premiers, une gradation descendante dans la gravité de la faute ; car le bien utile l'emporte sur le délectable, la vie corporelle sur la fortune, et l'honnêteté sur la vie.

3. *Sa gravité.* D'abord, le mensonge est intrinsèquement mauvais, c'est un mal en soi, par sa nature, parce que l'acte qui le constitue tombe sur une matière indue, en blessant la vérité et la véracité. Les mots formant les signes naturels de la pensée, il est contraire à la nature et à la droite raison d'exprimer par la parole des choses qu'on n'a pas dans l'esprit, autrement dit de parler contre sa pensée. Le mensonge ne peut donc jamais être bon ni licite. L'Ecriture le condamne sans exception. Le menteur est fils du diable. « *Le père dont vous êtes issus*, disait Jésus aux Pharisiens (1), *c'est le diable... Il a été homicide dès le commencement, et n'est point demeuré dans la vérité, parce qu'il n'y a point de vérité en lui. Lorsqu'il profère le mensonge, il parle de son propre fonds ; car il est menteur, et le père du mensonge.* »

On allègue, il est vrai, pour excuser le mensonge, certains passages de l'Ecriture. Mais à tort. Relativement aux sages-femmes d'Egypte, ce qui leur valut des récompenses divines, ce n'est point le mensonge dont elles se rendirent coupables, mais la bienveillance et la crainte de Dieu qu'elles avaient montrées en sauvant les enfants mâles des Juifs. C'est ce qu'indique expressément l'Exode (2). Le mensonge qu'elles commirent à la suite de leur généreuse conduite n'a rien de méritoire et doit être réprouvé.

1. *Joan.*, VIII, 44. — 2. *Exod.*, I, 21.

Quant aux personnages loués par l'Ecriture et recommandés comme des modèles de vertu accomplie, rien n'autorise à croire qu'ils sont tombés dans le mensonge. Lorsque leurs paroles semblent contraires à la vérité, il faut les entendre dans un sens figuré et prophétique. En disant que Sara était sa sœur, Abraham disait vrai, puisqu'elle était la fille de son père ; mais il cacha qu'elle fût aussi sa femme, autre vérité qu'il ne jugea pas prudent de révéler.

C'est dans un sens mystique que Jacob se donna pour Esaü, auprès d'Isaac, parce qu'il avait acheté son droit d'aînesse ; il annonçait ainsi prophétiquement la substitution des Gentils, le peuple puîné, aux Juifs le peuple aîné (1).

D'autres personnages nous sont montrés, non comme possédant une vertu parfaite, mais comme animés de dispositions vertueuses, faisant paraître des sentiments nobles et généreux, qui les portaient au delà de leurs obligations rigoureuses jusqu'au plus sublime dévouement. C'est ainsi que Judith est louée, non certes parce qu'elle mentit et trompa Holopherne, mais parce que, brûlant de zèle pour sa patrie, elle ne craignit pas de s'exposer aux plus grands périls pour la délivrer (2).

Si donc, dans aucun cas et pour aucun motif, le mensonge ne peut changer de nature et devenir licite, il constitue toujours une faute ; faute d'ordinaire légère quand il s'agit du mensonge officieux et joyeux, et grave quand il s'agit du mensonge pernicieux. Le péché mortel est proprement celui qui répugne à la charité, parce que cette vertu donne la vie à l'âme en l'unissant à Dieu. Or, le mensonge peut être contraire à la charité de trois manières :

1. Cf. S. Augustin, *De mendacio* et *Contra mendacium*. — 2. *Sum. theol.*, II^a II^{ae}, Q. cx, a. 3, ad 3.

par lui-même, par sa fin, par accident. — *Par lui-même*, dans la fausse énonciation qu'il renferme. Si cette fausse énonciation concerne les choses divines, elle est contraire à l'amour de Dieu, parce qu'elle cache ou corrompt la vérité dont il est l'auteur ; elle n'est pas uniquement opposée à la vertu de vérité ou de véracité, mais encore à celles de foi et de religion ; et le mensonge est alors très grave. Quand l'énonciation fausse concerne des choses dont la connaissance est un bien pour l'homme, parce qu'elle constitue la science et la règle des mœurs, le mensonge, causant un préjudice par l'erreur qu'il fait naître dans l'esprit, est contraire à l'amour du prochain, il est par conséquent un péché mortel. Si l'erreur produite ne concerne que des choses dont la connaissance est indifférente, il est, sous ce rapport, simplement véniel. — *Par sa fin*, le mensonge peut être contraire à la charité dans plusieurs cas : lorsqu'il fait injure à Dieu, c'est une faute grave, parce qu'il est opposé à la vertu de religion ; lorsqu'il cause du dommage au prochain, soit dans sa personne, soit dans sa réputation, soit dans sa fortune, il est encore une faute mortelle, parce que c'est un péché grave que de nuire au prochain ; tel est le cas du mensonge pernicieux, non celui des mensonges joyeux ou officieux. — Enfin *par accident*, le mensonge peut blesser la charité à raison du scandale qu'il donne ou du dommage qu'il cause ; alors, quand la crainte de donner le mauvais exemple et d'offenser la moralité publique n'empêche pas de trahir publiquement la vérité, le mensonge est encore gravement coupable (1).

« Tromper même par un mensonge joyeux ou officieux, encore que cela n'entraîne ni perte, ni pro-

1. *Sum. theol.*, IIª IIᵃᵉ, Q. cx, a. 4.

fit pour personne, c'est une action tout à fait indigne. L'Apôtre a dit : « *Renonçant au mensonge, parlez selon la vérité* (1). » Ces mensonges, en effet, mènent fréquemment, et par une pente rapide, à d'autres plus graves. Le mensonge joyeux donne à l'homme l'habitude de mentir, qui le fait passer pour être véridique et qui, par suite, l'oblige à jurer sans cesse pour faire croire à sa parole (2). »

B. — De la dissimulation et de l'hypocrisie. — Parmi les vices contraires à la vérité, saint Thomas cite, après le mensonge, la dissimulation *(simulatio)* et l'hypocrisie. Car on ne ment pas seulement par la parole, on ment aussi par d'autres moyens, par exemple par des faits qui signifient extérieurement le contraire de ce que l'on pense ; et tel est le cas de la dissimulation, qui devient alors un véritable mensonge, et est interdite au même titre que lui (3). Or, « l'hypocrisie est une espèce de dissimulation : elle consiste à feindre la vertu ou la sainteté. L'hypocrite, en effet, veut se donner les dehors ou les apparences de telle ou telle vertu ; il ne la possède pas, mais il entend faire croire qu'il la possède, et par là même il est en opposition avec la vérité et se rend coupable de mensonge. Notre Seigneur reprocha vivement ce vice de l'hypocrisie aux Scribes et aux Pharisiens. « *Malheur à vous, Scribes et Pharisiens hypocrites*, leur dit-il, *parce que vous ressemblez à des sépulcres blanchis, qui au dehors paraissent beaux, mais au dedans sont pleins d'ossements de morts et de toute sorte de pourriture. Ainsi vous, au dehors, vous paraissez justes aux hommes, mais au dedans vous êtes pleins d'hypocrisie et d'iniquité* (4). »

1. *Eph.*, IV, 25. — 2. *Cat. Rom., loc. cit.*, n. 18. — 3. *Sum. theol.*, II^a II^{ae}, Q. CXI, a. 1. — 4. *Matth.*, XXIII, 27-28.

Doit-on, en conséquence, regarder toujours l'hypocrisie comme une faute grave ? Cela dépend, car il y a deux choses dans l'hypocrisie : l'absence de sainteté et la simulation de cette même sainteté. Si, comme l'Ecriture a coutume de le faire, on qualifie d'hypocrite celui qui ne veut pas avoir la sainteté, mais seulement paraître saint, il y a là, manifestement, un péché mortel, car nul n'est privé de la sainteté que par un tel péché. Mais si l'on appelle hypocrite celui qui veut simuler la sainteté après l'avoir perdue, le péché mortel se trouve bien dans la privation de la sainteté, mais il ne se rencontre pas toujours dans la simulation même. Celle-ci est mortelle ou vénielle, d'après la fin que se propose l'hypocrite ; si c'est une fin contraire à l'amour de Dieu ou du prochain, par exemple s'il feint la sainteté pour propager une fausse doctrine ou pour obtenir injustement quelque avantage temporel, son péché est mortel. Mais si la fin qu'il poursuit n'est pas contraire à la charité, s'il feint uniquement pour feindre, par vanité plutôt que par malice, sa faute n'est que vénielle ; car il y a toujours faute, quel que soit l'hommage qu'il rend à la vertu, et son hypocrisie tombe sous les mêmes règles que le mensonge (1).

C. — Des équivoques et des restrictions mentales. — 1. *Notion et espèces.* L'*équivoque* est l'emploi d'une proposition ambiguë, à double sens, un sens caché dans l'esprit de celui qui parle, et un sens obvie pour celui qui écoute. L'équivoque est dite *déterminable*, quand le sens entendu par l'auteur peut facilement être connu par l'auditeur à raison des circonstances ; elle est dite *indéterminable*, quand rien d'extérieur ne peut permettre de péné-

1. *Sum. theol.*, II^{a} II^{ae}, Q. CXI, a. 4 ; *Cat. Rom., loc. cit.*, n. 19.

trer le véritable sens qu'a voulu lui donner son auteur.

La *restriction mentale* est l'acte de l'esprit par lequel on détourne ou on restreint les mots qu'on emploie dans un sens tout autre que leur sens naturel et obvie. Elle est dite *purement mentale*, quand rien ne permet à l'auditeur de pénétrer la vraie pensée de celui qui parle ; *elle n'est pas purement mentale*, lorsque l'auditeur, pour peu qu'il prête attention, peut s'apercevoir sans peine que le sens obvie de la proposition n'est pas celui du parleur et découvrir la pensée non exprimée.

2. *Principes.* — Il n'est jamais permis d'user de restriction purement mentale et d'équivoque indéterminable, parce que, par elles-mêmes, l'une et l'autre tendent à induire le prochain en erreur et sont de vrais mensonges. Leur usage serait très préjudiciable aux relations sociales ; la morale ne saurait les tolérer (1), et rien ne les excuse (2).

Une cause juste et raisonnable peut permettre, au

1. Le 2 mars 1679, Innocent XI a condamné cette proposition : « Si quis vel solus vel coram aliis, sive interrogatus, sive propria sponte, sive recreationis causa, sive quocunque alio fine juret, se non fecisse aliquid, quod revera fecit, intelligendo intra se aliquid aliud, quod non fecit, vel aliam viam ab ea in qua fecit, vel quodvis aliud addictum verum, revera non mentitur nec est perjurus. » Prop. 26 ; Denzinger, n. 1176 (1043). — 2. Autres propositions condamnées par le même décret : Prop. 27 : « Causa juste utendi his amphibologiis est, quoties id necessarium aut utile est ad salutem corporis, honorem, res familiares tuendas, vel ad quemlibet alium virtutis actum, ita ut veritatis occultatio censeatur tunc expediens et studiosa. » — Prop. 28 : « Qui mediante commendatione vel munere ad magistratum vel officium publicum promotus est, poterit cum restrictione mentali præstare juramentum, quod de mandato regis a similibus solet exigi, non habito respectu ad intentionem exigentis ; quia non tenetur fateri crimen occultum. » Denzinger, n. 1177-1178 (1044-1045).

contraire, d'user d'une restriction non purement mentale ou d'une équivoque déterminable ; car ici, à proprement parler. il n'y a pas de mensonge, mais une réserve prudente qui n'a pas pour but de tromper les autres et qui, pour un bien social, met à l'abri de toute indiscrétion quelque important secret. C'est le moyen d'écarter les curieux et de couper court à toute question importune et injuste de leur part. Les hommes publics, par exemple, ambassadeurs, ministres, magistrats, notaires, avocats, médecins, interrogés sur les affaires confiées à leur bonne foi, n'ont qu'à garder le silence où à recourir au double moyen précité, sans quoi les plus graves inconvénients résulteraient de leurs indiscrétions et la société en serait profondément troublée. Le secret professionnel est un devoir, surtout pour le confesseur, qui ne peut et ne doit rien révéler de ce qu'il a appris en confession.

Mais il peut arriver qu'une loi spéciale exige la manifestation de la vérité : impossible alors d'user de la moindre équivoque ou de restriction mentale; on est tenu de dire la vérité telle qu'on la connaît. C'est justement ce qui a lieu dans les cas suivants ; 1° quand il y a un précepte urgent de confesser extérieurement sa foi : 2° quand un juge interroge légitimement un accusé ou un témoin : 3° quand un supérieur interroge légitimement ses subordonnés sur ce qui concerne leur régime, ou lorsqu'un confesseur requiert de son pénitent les éclaircissements nécessaires pour le bien juger ; 4° dans les contrats onéreux, où la stricte justice exige qu'aucun des contractants ne nuise à l'autre (1).

D. — Injure ou outrage contre l'honneur. — Poursuivant l'étude des vices opposés à la vertu de

1. Cf. Marc, *Instit. morales*, t. 1, p. 764-766, n. 1180-1183.

justice et abordant ceux qui, en dehors des jugements, peuvent outrager le prochain par la parole, saint Thomas traite de la *contumelia*, de la détraction, des faux rapports, de la moquerie et de la malédiction. Il distingue avec raison ce qu'il appelle la *contumelia* de la détraction, parce que l'une s'attaque à l'honneur du prochain, tandis que l'autre ne s'en prend qu'à la réputation. L'honneur, en effet, n'est pas à confondre avec la réputation. L'honneur a pour fondement le mérite ou l'excellence de celui qui en est l'objet ; la réputation réside simplement dans la pensée ou l'opinion que les hommes se font d'un autre. L'honneur s'adresse à la personne et se témoigne par des actes ou des paroles de déférence et de respect ; la réputation se fait et existe en dehors de nous, souvent même à notre insu, elle court de bouche en bouche, bonne ou mauvaise, selon l'idée du public, relative à nos mérites ou à nos défauts. L'honneur peut donc être attaqué d'une façon toute spéciale et complètement distincte, et ce qui l'attaque, dit saint Thomas, c'est la *contumelia* (1), outrage ou injure.

La *contumelia* implique donc l'idée d'un déshonneur ou d'un outrage infligé à quelqu'un. Cela peut arriver de deux manières : comme l'honneur est la conséquence d'une excellence personnelle, on déshonore quelqu'un, soit en le privant de cette excellence même pour laquelle il a droit à être honoré, soit en relevant ce qui est contre cet honneur pour le porter à sa propre connaissance et à celle des autres. Le vice dont il s'agit ici a pour objet ce second point et s'exerce par certains signes, particulièrement par la parole, qui est de tous les signes le plus expressif pour traduire la pensée et les sen-

1. *Sum. theol.*, IIª IIæ Q. LXXII.

timents, et cela en présence même du personnage que l'on traite injustement par le manque de respect qui lui est dû. Or, ce manque de respect, entendu au sens formel, c'est-à-dire avec l'intention de porter atteinte à l'honneur ou de nuire, est contraire à la charité et à la justice, et constitue une faute grave. Mais adresser à quelqu'un une parole d'outrage ou de contumélie, sans intention de porter atteinte à son honneur, et plutôt pour le corriger ou dans un but semblable, peut très bien ne constituer qu'un péché véniel et même ne pas comporter de péché du tout. Qui ne voit cependant la discrétion qu'on doit apporter en pareil cas? On ne doit user de semblables procédés, observe saint Thomas (1), qu'avec beaucoup de modération et de discernement ; car l'outrage pourrait être tellement grave qu'il portât atteinte à l'honneur de celui qui en est l'objet, alors même que ce ne serait là qu'une simple imprudence ; et dans ce cas il pourrait y avoir péché mortel, sans qu'il y eût intention d'infliger un déshonneur.

Sans doute, quand on est l'objet d'un pareil manque de respect, on peut repousser cette injure, soit pour le bien de celui qui s'en est rendu coupable et pour réprimer son audace, soit aussi pour défendre sa propre dignité et maintenir l'autorité dont on est investi ; mais, ajoute saint Thomas (2), on doit être disposé dans son cœur à supporter toute sorte d'injures quand on voit que cela est utile pour son propre salut et pour celui des autres.

E. — Injure contre la réputation. — On peut atteindre la réputation du prochain, c'est-à-dire la bonne opinion que se font les hommes de sa vie et

1. *Sum. theol.* IIª IIæ, Q. LXXII. a. 2. — 2. *Ibid.*, a. 3.

de ses mœurs, par le jugement téméraire, la médisance et la calomnie.

Le *jugement téméraire* est l'assentiment donné, sur des indices légers, à la pensée qui attribue au prochain une faute ou un défaut. Quand l'assentiment est donné avec pleine advertance, et relativement à un mal grave du prochain, le jugement téméraire est communément un péché mortel contre la justice. Car, jusqu'à preuve évidente du contraire, le prochain a droit à l'estime ; et c'est lui faire une injure grave que de le regarder comme improbe sans motif suffisant. De là le conseil évangélique : « *Ne jugez point, afin que vous ne soyez point jugés* (1). » « *Ne jugez de rien avant le temps*, disait saint Paul (2), *jusqu'à ce que vienne le Seigneur.* » C'est Dieu, en effet, qui seul a le droit de juger, car seul il est le Maître et sait ce qui ce passe au fond des consciences. L'homme, en se permettant de juger, use donc d'un droit qu'il n'a pas ; et il le fait sur de simples apparences, sur le rapport d'autrui, sur de simples soupçons, c'est-à-dire sur des données trop souvent trompeuses, fragiles et discutables, poussé presque toujours par des motifs personnels et intéressés, qui faussent son jugement (3). C'est un acte de présomption, contraire à la charité et à la justice, donc une faute, dont la gravité atteint parfois celle d'un péché mortel.

La *médisance* ne viole pas la vérité, puisqu'elle ne fait connaître que des vices ou des fautes véritables du prochain, mais elle blesse la charité et la justice, en révélant sans nécessité, et d'ordinaire avec malice, les fautes ou les vices cachés du prochain, loin des yeux et des oreilles de celui qui est ainsi

1. *Matth.* VII, 1. — 2. I *Cor.*, IV, 5. — 3. Cf. Bourdaloue, Sermon pour le vendredi de la V^e^ semaine, *sur le jugement téméraire*.

attaqué dans sa réputation. Nul vice n'est plus lâche ni plus odieux ; nul n'engage autant la conscience et n'impose autant l'obligation rigoureuse de réparer (1) ; malheureusement, en pratique, c'est celui à la réparation nécessaire duquel on songe et on s'applique le moins.

La *calomnie* est encore plus grave, car celle-ci se complique d'un mensonge, en imputant au prochain des vices qu'il n'a pas ou des fautes qu'il n'a pas commises. Plus encore que la médisance, elle impose le devoir de réparer le dommage causé à la réputation d'autrui. Intrinsèquement mauvaise, la calomnie est toujours illicite. Le 2 mars 1679, Innocent XI a condamné cette proposition : « Probabile est, non peccare mortaliter, qui imponit falsum crimen alicui, ut suam justitiam et honorem defendat (2). »

« Outre le faux témoignage, dit le *Catéchisme Romain* (3), ce huitième précepte défend encore le vice et l'habitude detestable de la *détraction*, cette peste d'où naissent des inconvénients et des maux plus nombreux et plus graves qu'on ne saurait le croire. Lancer secrètement la médisance et l'outrage contre quelqu'un, c'est une action criminelle condamnée à plusieurs reprises par l'Ecriture. « *Le détracteur qui déchire en secret son prochain, je l'exterminerai* (4). » « *Frères, ne dites point du mal les uns des autres* (5). » Les saints Livres nous offrent en outre des exemples pour mettre en lumière l'horreur de ce crime. Ainsi Aman, par ses accusations mensongères, parvint à enflammer tellement la colère d'Assuérus contre les Juifs, que ce roi ordonna le massacre de la nation entière. L'histoire sainte est remplie de semblables traits qu'on doit avoir soin de rappeler pour détourner les fidèles de ce vice abominable.

1. Cf. Bourdaloue, Sermon pour le XIe dimanche après la Pentecôte, *sur la médisance*.— 2. Prop. 44 ; Denzinger, n. 1194 (1061). — 3. *Cat. Rom., loc. cit.*, n. 16 sq. — 4. *Ps.*, c, 5. — 5. *Jac.*, IV, 11.

« Pour bien comprendre toute la portée de ce vice de la détraction, il faut savoir qu'on blesse la réputation du prochain, non seulement en recourant à la calomnie, mais encore en augmentant et en exagérant ses torts. Si quelqu'un a commis une faute secrète, qui ne puisse être connue sans causer un préjudice ou une flétrissure à sa réputation, celui qui la divulgue dans un lieu, dans un temps et à des personnes auxquelles il n'est pas nécessaire de la faire connaître, doit passer à bon droit pour un détracteur et un médisant.

« De toutes les détractions, la plus coupable assurément est celle qui s'attaque à la doctrine catholique et à ceux qui la prêchent. Même faute chez ceux qui vantent les propagateurs de l'erreur et des mauvais principes.

« A la même catégorie coupable appartiennent ceux qui, *entendant la détraction et la médisance*, non seulement n'en blâment pas les auteurs, mais se plaisent à les approuver. Commettre la détraction ou l'écouter sont deux fautes, dont la plus condamnable, d'après saint Jérôme (1) et saint Bernard (2), n'est pas facile à discerner. Car, disent-ils, il n'y aurait point de détracteurs, s'il n'y avait pas d'auditeurs complaisants.

« Non moins coupables sont les *brouillons* (3) qui, par leurs artifices, divisent les hommes et les brouillent entre eux, qui sont heureux de semer des discordes, de miner par des rapports mensongers les liaisons et les sociétés les mieux établies, et de pousser les amis les plus unis à des haines perpétuelles, et même de les armer les uns contre les autres. Fléau que Dieu déteste, car il a dit : « *Tu n'iras pas semant la diffamation parmi ton peuple* (4). » Tel était le crime de la plupart des conseillers de Saül, qui s'efforçaient de le détacher de David et de l'armer contre lui.

« Violant encore cette partie du précepte les *adulateurs* et les *vils complaisants* qui, avec des flatteries et des éloges simulés, s'insinuent dans l'esprit de ceux dont ils attendent la faveur, de l'argent ou de l'honneur, appe-

1. *Epistola ad Nepotianum*. — 2. *De consideratione*, in fine. — 3. Cf. *Sum. theol.*, II^{a} II^{ae}, Q. LXXIV. — 4. *Levit.*, XIX, 16.

lant, comme il est dit dans le Prophète (1), « *le mal bien, et le bien mal.* » Ce sont des personnes à chasser de notre compagnie, comme le dit David : « *Le juste me corrigera dans la miséricorde et me reprendra ; mais l'huile du pécheur ne parfumera pas ma tête* (2). » Encore qu'ils ne médisent point du prochain, ils ne laissent pas de lui être très nuisibles, puisque, en le louant jusque dans ses fautes, ils lui fournissent un prétexte d'y persévérer pendant sa vie.

« Mais une adulation détestable en ce genre, c'est celle qui se propose le malheur et la perte des autres. C'est ainsi que Saül, dans le désir d'exposer David à la fureur et aux traits des Philistins, le flattait en ces termes : « *Voici que je te donnerai pour femme ma fille aînée Mérob; seulement montre-toi plein de vaillance et soutiens la guerre de Jéhovah* (3). » C'est également ainsi que les Juifs adressaient à Notre Seigneur ces paroles insidieuses : « *Maître, nous savons que vous êtes vrai et que vous enseignez la voie de Dieu dans la vérité* (4). »

« Ce qu'il y a pourtant de plus pernicieux encore, ce sont ces discours qu'une misérable complaisance met quelquefois sur les lèvres des amis, des alliés, des parents, qui devant un malade atteint mortellement et près de rendre le dernier soupir, *affirment qu'il n'est pas en danger de mourir*, l'engagent à être gai et souriant, le détournent de la confession comme d'une pensée trop triste, et écartent de son esprit tout souci et toute pensée du péril extrême qu'il court.

« Il faut donc fuir toute espèce de mensonge, surtout celui qui peut causer au prochain un dommage notable. Mais *mentir contre la religion* et les choses qui s'y rapportent, c'est commettre le mensonge le plus impie.

« Dieu est encore grièvement offensé par les injures et les outrages répandus dans les *libelles* et dans les productions diffamatoires de ce genre (5). »

F. — Moquerie, raillerie, dérision, autant de

1. *Is.*, v, 20. — 2. *Ps.*, cxl, 5. — 3. I *Reg.*, xviii, 17. — 4. *Matth.*, xxii, 16. — 5. *Cat. Rom., loc cit.*, n. 17.

mots, dont la signification précise comporte de multiples nuances, mais qui servent à désigner l'acte par lequel on cherche à tourner le prochain en ridicule, à le blesser dans sa manière d'être ou d'agir, à le couvrir de confusion, à le faire rougir. Un tel acte n'est pas à l'abri de tout reproche; il constitue toujours une faute, le plus souvent légère, mais parfois aussi grave. Il procède d'un esprit ou d'un cœur mal faits, qui poussent à des propos ou à des gestes irrespectueux par vanité ou orgueil, par jalousie ou envie, par malice ou méchanceté. Il roule toujours sur un mal quelconque ou sur un défaut.

Or, dit saint Thomas (1), un mal, quand il est grand, ne peut pas être un objet de plaisanterie : il doit nécessairement être pris au sérieux. Si donc on en fait matière de rire ou de jeu, c'est qu'on le regarde comme peu considérable. Mais un mal peut être aussi considéré sous un double rapport : en lui-même d'abord, et eu égard aux personnes ensuite. Si ce mal est peu considérable en lui-même, on ne commet, quand on en fait un objet de dérision ou de plaisanterie, qu'un péché véniel dans son genre. Mais quand on regarde ce mal comme peu considérable à raison de la personne, et qu'on y attache peu de prix, comme on ne le fait que trop souvent pour les défauts des enfants et des insensés, se moquer de quelqu'un dans ce sens ou le tourner en dérision, c'est le ravaler entièrement, et le traiter comme une personne tellement vile qu'on ne doive prendre aucun souci de son mal, puisqu'on y trouve, au contraire, une occasion d'amusement. Il est évident que la dérision ainsi comprise est un péché mortel. Il y a là un déshonneur plus grand et un

1. *Sum. theol.*, IIª IIæ, Q. LXXV, a. 2.

mépris plus sensible que dans la contumélie.

Sous ce rapport, la dérision est un péché d'autant plus grave qu'on doit plus de respect à la personne qui en est l'objet. Se moquer de Dieu et des choses divines est, par conséquent, le plus grave. Après la dérision de Dieu vient celle des parents. Il est dit, en effet, de « *l'œil qui se moque d'un père, et qui dédaigne l'obéissance envers une mère,* » que « *les corbeaux du torrent le perceront,* » et que « *les petits de l'aigle le dévoreront* (1). » Vient ensuite la dérision des justes ; la gravité de ce péché, c'est qu'il ravit un honneur qui doit être la récompense de la vertu, et voilà ce dont se plaint Job, que la simplicité du juste soit un objet de dérision (2) ; dérision très nuisible au bien, parce qu' elle en détourne trop facilement (3).

G. — Malédiction. — Tel est le dernier vice opposé à la vertu de justice, dont traite saint Thomas. Maudire, non de ce sens de dire du mal de quelqu'un, ce qui ne serait autre chose que la médisance ou la calomnie, mais dans le sens d'appeler le mal sur quelqu'un par des souhaits ou des imprécations, est une chose illicite, quand on n'a en vue que l'intention formelle du mal. Mais commander ou souhaiter le mal d'un autre, parce qu'on y voit un bien, et que c'est le bien qu'on recherche avant tout, ce n'est pas, à proprement parler, une malédiction au sens indiqué. Et c'est ainsi que le juge stigmatise un homme, au nom du droit et de la justice, en lui infligeant la peine qu'il mérite, et que l'Eglise, au nom de la vérité révélée et de la religion, frappe certains pécheurs d'anathème (4).

1. *Prov.*, XXX, 17. — 2. *Job.*, XII, 4. — 3. *Sum. theol.*, II^{a} II^{ae}, Q. LXXV, a. 2. — 4. *Sum. theol.*, II^{a} II^{ae}, Q. LXXVI, a. 1.

Maudire, dans le sens indiqué, c'est-à-dire appeler le mal sur quelqu'un, est une chose qui, de soi, répugne à la charité, puisque cette vertu nous fait vouloir le bien de ceux qu'elle nous fait aimer. C'est donc là un péché mortel en son genre, et d'autant plus grave que nous devons plus d'amour et de respect à la personne qui est l'objet d'une telle malédiction. Il peut se faire néanmoins qu'une parole de malédiction ne soit qu'un péché véniel, soit parce que le mal souhaité est léger, soit à raison du sentiment qui l'a fait proférer, légèreté, plaisanterie ou surprise ; car les péchés de parole doivent surtout être jugés d'après le sentiment qui les inspire (1).

II. Ce que Dieu ordonne

Après la partie négative du huitième commandement, la partie positive, à savoir ce qu'il prescrit. Et de même que, dans la première partie, il a été question des actes défendus, soit dans les jugements, soit dans le cours ordinaire de la vie, de même, ici, il y a lieu de faire connaître les prescriptions relatives à ce qui se passe dans les tribunaux et dans les relations sociales. Le *Catéchisme Romain* le fait sobrement, en s'abstenant d'insister sur des points qui se prêteraient sans peine à de plus amples développements. Nous ne ferons que reproduire sa doctrine.

I. Devant les tribunaux. — Il s'agit des devoirs qui incombent aux juges, aux accusés, aux témoins et aux avocats, pour sauvegarder les droits de la vérité et satisfaire pleinement à la justice.

1. *Respect de la juridiction.* « Ce qui est d'abord pres-

1. *Sum. theol.*, II^{a} II^{ae}, Q. LXXVI, a. 3.

crit, c'est que les tribunaux rendent des jugements équitables et conformes aux lois, et que les hommes n'accaparent pas les causes et n'empiètent point sur les juridictions. Car il ne serait pas permis, comme le dit l'Apôtre, « *de juger le serviteur d'autrui* (1), » de peur de porter une sentence sans connaissance de cause. Ce fut là le crime de ce conseil des prêtres et des scribes qui condamnèrent saint Etienne ; ce fut aussi celui des magistrats de Philippes, dont l'Apôtre a dit : « *Après nous avoir publiquement battus de verges, sans jugement, nous qui sommes Romains, on nous a jetés en prison, et maintenant on nous fait sortir en secret* (2). »

2. « *Il ne faut ni condamner les innocents, ni absoudre les coupables, ni se laisser influencer* par l'argent, la faveur, la haine ou l'amitié. Telle était, en effet, la recommandation de Moïse aux anciens, qu'il établissait juges du peuple : « *Ecoutez les débats de vos frères, et jugez selon la justice les différends qu'ils pourront avoir entre eux ou avec l'étranger. Vous n'aurez point égard, dans vos jugements, à l'apparence des personnes ; vous écouterez les petits et les grands, n'ayant peur d'aucun homme, car le jugement est de Dieu* (3). »

3. « *Pour les accusés et criminels*, Dieu veut qu'ils avouent la vérité lorsqu'ils sont interrogés selon les formes de la justice. Leur aveu est un hommage et une manifestation à la louange et à la gloire de Dieu, d'après le sentiment de Josué lui-même qui, dans ses exhortations à Acham pour l'amener à confesser la vérité, lui dit : « *Mon fils, donne gloire, je te prie, à Jéhovah, le Dieu d'Israël, et rends-lui hommage* (4). »

4. « Ce précepte concerne surtout *les témoins*. Le curé aura soin d'en parler avec diligence, car le but de ce précepte n'est pas seulement d'interdire le faux témoignage, mais encore d'obliger à l'aveu de la vérité. — Dans les affaires humaines, la véracité du témoignage est

1. *Rom.* XIV, 4. — 2. *Act.*, XVI, 37 ; *Cat. Rom., loc. cit.*, n. 20-21. — 3. *Deut.*, I, 16 ; *Cat. Rom., loc. cit.*, n. 22. — 4. *Jos.*, VII, 19 ; *Cat. Rom., loc. cit.* n. 23.

de la dernière importance ; car il y a un grand nombre de choses que l'on serait condamné à ignorer si on ne les connaissait sur la foi des témoins. Rien n'est donc plus nécessaire que la véracité de ces témoignages dans ce qu'il ne nous est ni donné de connaître par nous-mêmes, ni permis d'ignorer. Saint Augustin disait : « Celui qui tait la vérité et celui qui énonce un mensonge sont tous deux coupables : celui-là parce qu'il ne veut pas être utile, celui-ci parce qu'il cherche à nuire (1). » On peut parfois taire la vérité, mais c'est en dehors des tribunaux. En justice, au contraire, dès que le témoin est légitimement interrogé par le juge, il est tenu de révéler la vérité tout entière ; mais il doit bien prendre garde que trop de confiance en sa mémoire ne lui fasse affirmer comme certain ce dont il n'est pas sûr (2). »

5. « *Les défenseurs et les avocats* ne refuseront ni leurs services, ni leur appui, aux parties qui en auront besoin ; ils protègeront gratuitement les pauvres ; ils ne se chargeront pas des mauvaises causes ; ils ne prolongeront point les procès par chicane et ne les entretiendront pas par avarice. Quant aux honoraires de leur office et de leurs soins, ils le règleront sur le droit et l'équité (3). »

6. « *Les accusateurs et demandeurs* ne doivent pas se laisser entraîner, par l'affection, la haine ou d'autres passions, à intenter des actions sur d'injustes imputations (4). »

II. Dans les relations ordinaires de la vie. — Puisqu'il faut éviter toutes les fautes dont il a été question dans la première partie de ce commandement, le moyen qui paraît obvie, outre la charité et la justice qui doivent présider à tous nos rapports avec le prochain, c'est, évidemment, l'amour intransigeant de la vérité et la détestation absolue du mensonge.

1. Texte attribué par Gratien à saint Augustin, mais à tort. — 2. *Cat. Rom., loc. cit.*, n. 24-26. — 3. *Ibid.*, n. 27. — 4. *Ibid.*, n. 28.

1. *L'amour et le culte de la vérité.* Notre Seigneur l'a dit : « *Que votre langage soit : cela est, cela n'est pas* (1). » Donc, « d'après l'ordre de Dieu, les personnes pieuses doivent toujours être sincères et vraies dans leurs entretiens et leurs discours, et ne jamais rien dire qui puisse nuire à la réputation d'autrui, pas même contre ceux dont elles croiraient avoir à se plaindre ; car il ne faut pas oublier qu'ils ont des rapports étroits d'union comme des membres qui appartiennent au même corps (2). »

2. *La détestation du mensonge. — Honte et malheur du mensonge.* « Dans les saints Livres, le démon est appelé père du mensonge ; le diable « *n'est point demeuré dans la vérité ; il est menteur et le père du mensonge* (3). » Celui qui ment contracte donc une triste ressemblance avec le prince des ténèbres ; il n'est pas ami de la lumière, il ne marche pas comme un fils de la lumière ; il déserte la cause de Dieu, qui est celle de la vérité et de la véracité, et s'expose ainsi à ne point faire partie du royaume de la vérité et de la lumière ; car le mensonge entraîne à sa suite une quantité de maux sans nombre, dont le *Catéchisme Romain* rappelle les principaux.

Le mensonge est une source de désavantages et de calamités. 1° « Pour établir combien l'homme faux et menteur offense Dieu gravement, et à quel degré il encourt la haine divine, il faut citer ce passage de Salomon :

> « *Il y a six choses que hait Jéhovah,*
> *Il y en a sept qu'il a en horreur :*
> *Les yeux altiers, la langue menteuse,*
> *Les mains qui font couler le sang innocent,*
> *Le cœur qui médite des projets coupables,*
> *Les pieds empressés à courir au mal,*
> *Le faux témoin qui profère des mensonges,*
> *Et celui qui sème la discorde entre frères* (4). »

« Qui pourra dès lors mettre à l'abri des derniers châtiments celui qui est dans un état particulier de haine envers Dieu ?

1. *Matth.*, v, 37. — 2. *Cat. Rom., loc. cit.*, n. 28. — 3. *Joan.*, VIII, 44. — 4. *Prov.*, VI, 16-19.

2° « Quoi de plus odieux et de plus infâme que de « *bénir par la langue le Seigneur et Père et de maudire par elle les hommes qui ont été faits à l'image de Dieu, comme si de la même ouverture la source fait jaillir le doux et l'amer* (1) ? » En effet, cette même langue qui, tout à l'heure, louait Dieu et le glorifiait, le déshonore ensuite et le couvre d'opprobre par le mensonge, autant qu'il est en elle. Aussi les menteurs sont-ils exclus de la béatitude céleste. Car, à cette question de David au Seigneur : « *Jéhovah, qui habite dans la tente?* » Dieu répond : « *Celui qui marche dans l'innocence, qui pratique la justice, et qui dit la vérité dans son cœur. Il ne calomnie point avec sa langue* (2). »

3° « Le plus grand inconvénient du mensonge, c'est qu'il constitue *une maladie spirituelle presque incurable.* En effet, le péché commis par des assertions fausses contre le prochain, ou par un préjudice porté à son honneur et à sa réputation, n'est remis que si le détracteur répare le tort causé. Mais comme cette réparation coûte beaucoup à tous les hommes, retenus qu'ils sont par la honte et un faux point d'honneur, on ne peut s'empêcher de regarder comme presque voué aux peines éternelles de l'enfer celui qui est coupable de ce péché. Qu'on n'aille pas se figurer, en effet, qu'on peut obtenir le pardon de ses dénigrements et de ses diffamations, tant qu'on n'aura pas satisfait à celui dont on a blessé l'honneur et ruiné la réputation, soit publiquement et en justice, soit dans les conversations privées et familières (3). »

4° « *Ces inconvénients s'étendent plus loin encore et retombent sur le reste des hommes.* Car la fausseté et le mensonge détruisent la bonne foi et la vérité, ces liens essentiels de la société humaine, sans lesquels la vie n'est que confusion et les hommes ne semblent guère différer des démons (4). »

5° « Le curé prémunira aussi les fidèles contre *la loquacité ou le bavardage.* Les fuir, c'est éviter les autres pé-

1. *Jac.*, III, 9 sq. — 2. *Ps.*, XIV, 1-2 ; *Cat. Rom.*, *loc. cit.*, n. 29. — 3. *Ibid.*, n. 30. — 4. *Ibid.*, n. 31.

chés et se préserver grandement contre le mensonge, qu'évitent difficilement les bavards (1). »

Pas d'excuses contre le mensonge. — 1° « Le curé détruira l'erreur de ceux qui s'excusent *sur la légèreté des conversations*, et qui soutiennent le mensonge comme les prudents, qui ont pour principe, disent-ils, de mentir à propos. Il dira, chose très vraie, que « *les affections de la chair, c'est la mort* (2). » Il exhortera ses auditeurs à mettre leur confiance en Dieu, dans les difficultés et les angoisses, et à ne point recourir à l'artifice du mensonge. Car ceux qui usent de ce subterfuge, montrent assez qu'ils s'appuient sur leur propre prudence plutôt qu'ils ne mettent leur espoir dans la providence divine.

2° « A ceux qui excusent leur propre mensonge *par le mensonge d'autrui*, il faut rappeler qu'il n'est pas permis à l'homme de se venger lui-même, qu'il ne faut pas rendre le mal pour le mal, mais au contraire vaincre le mal par le bien : que fût-on autorisé à user de représailles, il ne conviendrait pas de se venger à son propre détriment; et qu'en tout cas le tort qu'on se fait en mentant est très grave.

3° « A ceux qui allèguent *l'infirmité et la fragilité humaines*, il faut rappeler l'obligation de recourir au secours de Dieu et de ne pas céder à la faiblesse de la nature.

4° « *Si l'on oppose l'habitude*, il faut représenter qu'à l'habitude de mentir on doit opposer l'habitude contraire de dire toujours la vérité d'autant plus que pécher par habitude c'est pécher plus gravement.

5° « Si, ce qui n'est pas rare, on cherche à se justifier *par l'exemple des autres*, qui mentent et se parjurent à tout propos, il faut faire observer que, loin d'imiter les méchants, on doit les reprendre et les corriger, et que, si l'on ment soi-même, on aura bien moins d'autorité pour les corriger ou les reprendre.

6° « Quant à ceux qui s'excusent en prétextant *qu'il leur a été souvent nuisible de dire la vérité*, il faut leur montrer que c'est là plutôt une accusation qu'une excuse,

1. *Cat. Rom., loc. cit.*, n. 32. — 2. *Rom.*, VIII, 6.

puisque le devoir du chrétien est de tout souffrir plutôt que de mentir.

7° « Reste enfin la double catégorie de ceux qui s'excusent du mensonge, les uns ne se le permettant que par plaisanterie. les autres dans un but intéressé ; par exemple pour pouvoir mieux acheter ou mieux vendre. Il faut détromper les premiers, en leur montrant que les mensonges réitérés augmentent l'habitude de commettre ce péché, car il est dit : « *Au jour du jugement, les hommes rendront compte de toute parole vaine* (1) ; » et les seconds, en les gourmandant davantage, eux qui s'accusent gravement en s'excusant, puisqu'ils montrent ainsi qu'ils n'accordent ni confiance ni autorité à ces paroles de Dieu : « *Cherchez premièrement le royaume de Dieu et sa justice, et tout cela vous sera donné par dessus* (2). »

1. Le jugement téméraire. — « Trois choses, dit saint Thomas, sont absolument nécessaires pour former un jugement équitable, l'autorité, la connaissance et l'intégrité : l'autorité, dans la personne du juge ; la connaissance, dans son esprit ; et l'intégrité, dans son cœur ; l'autorité, pour pouvoir juger; la connaissance pour savoir juger et l'intégrité, pour vouloir bien juger. Si celui qui juge n'a pas un pouvoir et une autorité légitime, son jugement est chimérique et nul : s'il n'a pas une juste connaissance de la cause, son jugement est faux et aveugle ; et s'il manque d'intégrité, son jugement est vicieux et corrompu... Trois défauts qui se rencontrent dans les jugements désavantageux que nous faisons du prochain, et d'où il s'ensuit que ce sont des jugements injustes et téméraires : défaut d'autorité, défaut de connaissance, défaut d'intégrité. Nous jugeons le prochain, mais nous le jugeons témérairement : pourquoi ? Parce que Dieu ne nous a donné sur lui nulle juridiction; parce que nous ne pouvons pénétrer son cœur ni le bien connaître ; enfin parce que ce sont nos passions qui nous préoccupent, et que notre intérêt propre est le plus ordinaire motif de nos jugements...

1. *Matth.*, XII, 36. — 2. *Matth.*, VI, 33 ; *Cat. Rom., loc. cit.*, n. 33.

Défaut d'autorité. « Il n'y a que Dieu qui, essentiellement et par lui-même, ait une légitime autorité pour juger les hommes, parce qu'il n'y a que Dieu qui soit le créateur, et par conséquent le souverain et le maître des hommes: vérité incontestable, et si universelle que Jésus-Christ même, en qualité d'homme, n'aurait pas le pouvoir de juger le monde, comme nous apprenons de l'Evangile qu'il doit le juger, si ce pouvoir ne lui avait été donné de son Père... Que faisons-nous quand nous nous donnons la liberté de juger le prochain? Nous attentons sur l'autorité de Dieu, nous entreprenons sur ses droits, nous nous donnons ou nous prétendons nous donner un pouvoir qu'il s'est réservé, et qui lui est propre ; ce que Jésus-Christ ne fera que comme délégué de son Père céleste, nous le faisons de notre chef ; ce que Dieu par privilège lui a accordé comme à son fils, nous l'usurpons impunément et sans titre. Et voilà, dans la doctrine de saint Paul, le premier principe sur quoi est fondée la témérité de la plupart des jugements des hommes. Car qui êtes-vous, disait ce grand Apôtre, pour juger et pour condamner le serviteur d'autrui? S'il tombe ou s'il demeure ferme, ce n'est point à vous d'en connaître, c'est à celui dont il dépend, et qui comme maître est son juge. C'est-à-dire, selon la paraphrase de saint Chrysostome, pourquoi jugez-vous de ce qui ne vous regarde pas, et pourquoi vos vues s'étendent-elles hors des limites où l'ordre de la Providence et votre condition vous renferment? Cet homme, dont vous censurez la conduite, et dont vous condamnez peut-être, non seulement les actions, mais les intentions, est-il votre sujet? Avez-vous dans le monde quelque supériorité sur lui? Rendrez-vous compte de sa vie? En devez-vous répondre à Dieu? Si cela est, je consens que vous en jugiez ; et mon soin alors serait de vous apprendre la manière dont il faudrait procéder, l'esprit et la charité qu'il y faudrait apporter, les mesures de prudence qu'il y faudrait garder. Mais puisque vous reconnaissez vous-même qu'il n'est rien de tout cela et que la personne dont vous formez ce jugement désavantageux n'est point soumise

à votre direction, que vous n'en êtes point chargé, et que, ni devant Dieu, ni devant les hommes, vous n'en devez point être responsable, pourquoi de vous-même vous ingérer dans sa cause ? Abandonnez-le à son juge naturel, et respectez dans votre frère le droit qu'il a de n'être jugé que de Dieu, ou du moins de ceux que Dieu a commis pour veiller sur lui. S'il fait bien, vous pouvez par là participer à son mérite ; et s'il fait mal, le blâme n'en retombera pas sur vous. Mais si vous le condamnez, quoi qu'il fasse, vous vous rendez vous-même criminel; car s'il fait le mal même pour lequel vous le condamnez, vous commettez une autre injustice envers Dieu, parce que, en le condamnant et en le jugeant, vous vous attribuez le pouvoir de Dieu. » Bourdaloue, *Sur le jugement téméraire*, *Sermon pour le vendredi de la V^e^ semaine*, *Exorde et première partie*.

2. **La médisance.** — « Il est beaucoup plus difficile de se taire que de parler. L'un procède d'une discrétion sage, d'une retenue modeste et humble, d'une charité compatissante aux faiblesses d'autrui et d'un empire absolu sur soi-même ; au lieu que l'autre, en mille rencontres, n'est l'effet que d'une impétuosité naturelle, et souvent d'une passion maligne et d'une envie secrète de censurer... On parle pour décrier le prochain et le couvrir de confusion ; on parle pour en railler, pour le condamner, pour relever ses défauts, pour noircir sa réputation, pour le perdre enfin dans l'estime publique... Mon étonnement est que cette passion (de la médisance) étant d'une part la plus lâche et la plus odieuse, et de l'autre ayant pour la conscience les plus étroits et les plus terribles engagements, ce soit toutefois celle que nous craignons le moins, et qui nous devient ainsi plus ordinaire. Car enfin, pour peu que nous soyons sensibles à l'honneur, sans grâce et même sans christianisme, nous fuyons naturellement ce qui porte avec soi un caractère de lâcheté, et qui peut nous attirer la haine des hommes ; et pour peu d'ailleurs que nous ayons de religion et que nous soyons touchés de zèle sur l'affaire du salut, nous devons conséquemment éviter ce qui nous le

rend plus difficile et ce qui l'expose à un péril plus certain. Mais, par une conduite tout opposée, la médisance est de tous les péchés celui dont nous nous préservons avec moins de précaution, et voilà encore une fois ce qui me surprend...

« Ce qui met le comble à la lâcheté de ce vice, c'est que, non content de vouloir plaire et de s'ériger en censeur agréable, il veut même passer pour honnête, pour charitable, pour bien intentionné ; car voilà un des abus les plus ordinaires... On a trouvé le moyen de consacrer la médisance, de la changer en vertu, et même dans une des plus saintes vertus, qui est le zèle de la gloire de Dieu ; c'est-à-dire qu'on a trouvé le moyen de déchirer et de noircir le prochain, non plus par haine ni par emportement de colère, mais par maxime de piété et pour l'intérêt de Dieu. Il faut humilier ces gens-là, dit-on, et il est du bien de l'Eglise de flétrir leur réputation et de diminuer leur crédit. Car cela s'établit comme un principe ; là-dessus on se fait une conscience, et il n'y a rien que l'on ne se croie permis par un si beau motif. On invente, on exagère, on empoisonne les choses, on ne les rapporte qu'à demi, on fait valoir ses préjugés comme des vérités incontestables, on débite cent faussetés, on confond le général avec le particulier ; ce qu'un a mal dit, on le fait dire à tous ; et ce que plusieurs ont bien dit, on ne le fait dire à personne ; et tout cela, encore une fois, pour la gloire de Dieu. Car cette direction d'intention rectifie tout cela. Elle ne suffirait pas pour rectifier une équivoque, mais elle est plus que suffisante pour rectifier la calomnie quand on est persuadé qu'il y va du service de Dieu. » Bourdaloue, *Sur la médisance, Sermon pour le XI^e^ dimanche après la Pentecôte. Exorde et première partie.*

3. **Réparation nécessaire du tort causé par la médisance et la calomnie.** — « Toute injustice envers le prochain est d'une conséquence dangereuse pour le salut, mais, de toutes les espèces d'injustice, il n'y en a aucune dont l'engagement soit plus terrible devant Dieu que celui de la médisance (et de la calomnie). Premièrement, parce qu'il a pour terme la plus délicate et la plus

importante réparation, qui est celle de l'honneur (et de la réputation). Secondement, parce que c'est celui dont l'obligation souffre moins d'excuses, et est moins exposée aux vains prétextes de l'amour propre. Enfin, parce qu'il s'étend communément à des suites infinies, dont il n'y a point de conscience, quelque libertine qu'elle puisse être, qui ne doive trembler...

« Un honneur (ou une réputation) que la médisance (ou la calomnie) a flétri ne peut être lavé de cette tache qu'aux dépens d'un autre honneur (ou d'une autre réputation), comme un intérêt ne peut être compensé que par un autre intérêt. Vous avez blessé la réputation de cet homme, il est juste qu'il vous en coûte à proportion, de la vôtre, dans la satisfaction que vous lui ferez. Cette satisfaction vous humiliera ; mais en cela même consiste le paiement de la dette que vous avez contractée. Car payer en matière d'honneur (ou de réputation), c'est s'humilier ; et il est autant impossible de réparer la médisance (ou la calomnie) sans subir d'humiliation, que le larcin sans se dessaisir et se dépouiller de la possession. Vous essuieriez par là un peu de honte ; combien vos discours libres et piquants ont-ils causé de confusion à la personne que vous avez décriée ! On rabattra de l'estime qu'on faisait de votre probité : cette estime de probité ne vous est plus due, mais vous la devez à ceux que vous avez offensés ; et l'ordre de Dieu est que vous leur en fassiez comme un sacrifice, en vous exposant, s'il est nécessaire, au mépris des hommes. Vous avancez une calomnie : il faudra expressément vous rétracter. Vous excédez dans un récit : il faudra reconnaître sans équivoque que vous avez exagéré. Vous empoisonnez par un air malin ce qui ne vous plaît pas : il faudra là-dessus, et sur tout le reste, rendre justice et faire connaître la vérité. En mille conjonctures cela est affligeant, j'en conviens ; mais au moins, dit Guillaume de Paris, le pécheur y trouve-t-il un avantage plein de consolation pour lui, savoir, que ce qui lui paraît affligeant, s'il a le courage de s'y résoudre, est aussi la marque la plus évidente qu'il puisse avoir dans cette vie, et de l'efficace de sa contrition, et de la validité de sa pénitence. » *Ibid.*, *seconde partie*.

Leçon XVIII[e]

Neuvième et dixième Commandements

I. *Observations préliminaires.* — II. *Ce que Dieu défend.* — III. *Ce que Dieu prescrit*

I. Observations préliminaires

La loi de grâce est une loi parfaite ; aussi ne se contente-t-elle pas de défendre le péché dans ses manifestations extérieures, elle le poursuit encore au foyer même de la conscience, à ce centre intime où il se décide et se consomme trop souvent par un acte de volonté. Car il n'y a pas, dans la vie humaine, que des désordres apparents, il en est de tout aussi réels, bien qu'ils restent inaccessibles à tout regard étranger, sauf à celui de Dieu, qui sonde les reins et les cœurs (1). Et ceux-ci étant répréhensibles comme les autres, Dieu a droit de les interdire et l'homme a le devoir de ne pas se les permettre, L'homme doit être réglé, en effet, dans toute l'économie de sa vie, que celle-ci se passe exclusivement dans l'intimité de l'âme, ou qu'elle se manifeste à l'extérieur par des actes. De là la nécessité de préceptes divins qui exigent la pré-

1. BIBLIOGRAPHIE : voir les auteurs signalés aux leçons IV[e] et suivantes.

sence de l'ordre jusque dans le sanctuaire de l'âme. De là, dans le Décalogue, les deux derniers commandements qui vont à régler la double convoitise qui porte l'homme à violer, par des pensées, des désirs ou des actes de volonté, le bien du prochain, contrairement à la charité, à la justice et à la chasteté. Le *Catéchisme Romain* leur consacre un chapitre, que nous allons simplement reproduire, tant il est obvie, plein de sens et de conseils pratiques.

I. La source du mal. — 1. *Le mal a sa source non seulement en dehors, mais encore à l'intérieur de l'homme, dans la concupiscence*, c'est-à-dire dans le mouvement de l'appétit sensible contraire à l'ordre et à la raison. L'appétit sensible, averti par la perception, se porte spontanément vers son objet propre ; il est ainsi l'exercice normal d'une faculté naturelle, et, au point de vue physiologique, il possède une bonté intrinsèque ou ontologique. Mais comme, par lui-même, il n'est qu'un instinct aveugle, c'est à la raison de savoir si l'objet convoité peut être poursuivi, et à la volonté de décider s'il y a lieu ou non de céder au mouvement impulsif qui entraîne les sens vers lui ; car, dans le composé humain, il y a une hiérarchie entre les diverses facultés qui veut que l'appétit sensible soit subordonné à l'appétit rationnel, et que celui-ci dirige et règle le premier, sous peine de désordre ou de péché. Or, depuis la chute et comme conséquence du péché originel, la concupiscence fait que la partie sensible de l'être humain convoite sans cesse contre l'esprit et est toujours prête à la révolte ou à des excès désordonnés. Sans être un péché en elle-même, elle est très souvent une source et une occasion de péché ; car elle influe puissamment sur la raison et la volonté et tend à les entraîner à sa suite ;

plus elle est forte et prend d'empire, plus elle affaiblit la raison et plus aussi elle brise la volonté ; devenue maîtresse, elle crée l'anarchie morale, renverse l'ordre et devient une tyrannie : tyrannie dans la partie supérieure de l'homme, par ce que saint Jean appelle l'orgueil de la vie ; tyrannie également dans la partie inférieure, par la concupiscence des yeux et surtout par celle de la chair.

2. *Double convoitise.* Ainsi l'homme, sans commettre aucune faute extérieure, peut cependant se rendre coupable de péché rien qu'à se laisser aller de propos délibéré au mouvement de convoitise qui l'entraîne vers le bien d'autrui. Et, ce faisant, il ne blesse pas seulement la charité et la justice au for intime de son âme, mais encore parfois la chasteté. Car, dans le bien d'autrui, il peut n'avoir en vue que ce qui lui est utile et avantageux, comme aussi il peut courir après le plaisir et la volupté. Autre chose, en effet, est convoiter une terre, une maison ou un bien matériel quelconque du prochain, en vue de l'utilité ou de l'avantage qu'on en peut retirer, et autre chose est convoiter sa femme, car c'est alors brûler de la passion de la volupté plutôt que rechercher l'utile (1). Dans les deux cas, il y a un désordre moral qui, s'il n'est pas réprimé, pousse trop souvent l'homme à passer de la pensée et du désir à l'acte extérieur et augmente ainsi sa culpabilité. Voilà pourquoi le Décalogue, par ses deux derniers commandements, interdit cette double convoitise.

II. Le remède. — Connaître la source du mal ne suffit pas, il faut encore savoir le moyen d'y obvier et la règle prescrite par Dieu.

1. *Cat. Rom.*, P. III, *Nonum et decimum præceptum Decalogi*, n. 2, 3.

1. *L'utilité des deux derniers commandements.* — « Ce qu'il faut tout d'abord remarquer dans les deux derniers préceptes du Décalogue, c'est qu'on y trouve, pour ainsi dire, le moyen d'observer tous les autres : car leur but est de proscrire tout particulièrement la convoitise. Celui qui content de ce qu'il a, ne convoitera rien, ne désirera pas le bien des autres, se réjouira de leurs avantages, rendra gloire au Dieu immortel, lui offrira les plus grandes actions de grâces, observera le sabbat, honorera ses supérieurs et ne blessera personne ni en actions, ni en paroles, ni d'aucune sorte. Car la convoitise est la raison et la source de tous les maux, et ceux qu'elle enflamme se précipitent dans toutes sortes de désordres et de crimes (1). »

2. *Leur nécessité.* — « Il y a un double motif à ces deux commandements. — L'un, c'est d'expliquer le sens du sixième et du septième. Sans doute, à la seule lumière de la raison, on voit bien que, du moment que l'adultère est interdit, le désir de posséder la femme d'autrui l'est également. Car, si le désir était permis, la possession ne le serait pas moins. Et pourtant la plupart des Juifs ne pouvaient pas croire que Dieu eût porté cette défense. Bien plus, beaucoup qui faisaient profession d'interpréter la loi et qui, par conséquent, devaient bien la connaître, tombèrent dans cette erreur, comme on peut s'en convaincre par ces paroles de Notre Seigneur : « *Vous avez appris qu'il a été dit aux anciens :* « Tu ne commettras point d'adultère. » *Et moi, je vous dis que quiconque regarde une femme avec convoitise, a déjà commis l'adultère avec elle dans son cœur* (2). » — Le second motif, c'est qu'ils interdisent clairement et distinctement ce que le sixième et le septième ne défendaient qu'implicitement. Ainsi, par exemple, le septième défend de désirer injustement ou de prendre le bien d'autrui ; ici, il est interdit de le désirer de quelque manière que ce soit, quand même on pourrait l'acquérir justement et légitimement, si l'on voit que l'acquisition doit tourner au préjudice du prochain (3). »

1. *Cat. Rom., loc. cit.*, n. 1. — 2. *Matth.*, v, 27-28. — 3. *Cat. Rom., loc. cit.*, n. 4-5.

3. *Devoirs qu'ils imposent.* — « Par ce double précepte, les fidèles ne doivent pas seulement comprimer leurs convoitises, mais encore reconnaître l'immense bonté de Dieu à leur égard. Car, après les avoir entourés, par les commandements précédents, comme d'une sorte de barrière, pour empêcher que nul ne porte atteinte à leurs personnes ou à leurs biens, le Seigneur, en ajoutant ceux-ci, a voulu qu'ils ne puissent pas se nuire à eux-mêmes par leurs propres désirs ; chose qui serait arrivée facilement, s'il avait été loisible à chacun de tout désirer, de tout convoiter. Par suite, en interdisant la convoitise, Dieu a voulu émousser l'aiguillon des appétits déréglés, qui poussent d'ordinaire à toutes sortes de mal, et nous délivrer de sollicitations importunes, pour consacrer plus de temps à l'accomplissement des devoirs si nombreux et si importants qu'imposent la piété et la religion (1). »

4. *Ils requièrent l'obéissance du cœur.* — « Ces deux commandements nous montrent en outre que la loi de Dieu est telle que, pour l'observer, il faut non seulement l'accomplissement extérieur du devoir, mais encore les sentiments intimes de l'âme. De là la différence caractéristique entre les lois divines et les lois humaines : celles-ci se contentent des actes extérieurs ; les autres, parce que Dieu lit dans l'âme, exigent l'application, la pureté et l'intégrité sans tache du cœur. La loi de Dieu est donc comme un miroir où l'on voit les vices de notre nature. D'où cette parole de l'Apôtre : « *Je n'aurais pas connu la convoitise, si la Loi ne disait : Tu ne convoiteras point* (2). » En effet, comme la concupiscence, qui est le foyer du péché et qui tire son origine du péché même, reste toujours fixée en nous, nous connaissons par là que nous sommes nés dans le péché et alors nous recourons, en suppliants, à Celui qui peut seul en laver les souillures (3). »

5. *Leur formule*, il est vrai, n'est pas identique dans l'*Exode* et le *Deutéronome*. L'*Exode* porte : « *Tu ne convoiteras pas la maison de ton prochain ; tu*

1. *Cat. Rom., loc. cit.*, n. 6-7. — 2. *Rom.*, VII, 7. — 3. *Cat. Rom., loc. cit.*, n. 8.

ne convoiteras pas la femme de ton prochain, ni son serviteur, ni sa servante, ni son bœuf, ni son âne, ni rien de ce qui lui appartient (1). » Le *Deutéronome* place la femme au premier rang : « *Tu ne convoiteras pas la femme de ton prochain ; tu n'envieras point sa maison, ni son champ, ni son serviteur, ni sa servante, ni son bœuf, ni son âne, ni rien de ce qui lui appartient* (2). » Il est évident que la femme du prochain occupe un rang à part et prépondérant; elle n'est pas, comme les biens ordinaires, l'objet d'un désir concernant purement l'utile, mais d'un désir charnel. Il y a, dans la défense de l'Ecriture, une double concupiscence visée ; et c'est pourquoi on y a vu avec raison un double précepte, l'un et l'autre en faveur de la charité et de la justice, mais l'un des deux concernant en outre la chasteté.

II. Ce que Dieu défend

I. La convoitise. — 1. *Non point toute convoitise en général, et d'une manière absolue ;* car toute convoitise n'est pas essentiellement vicieuse. Il est des convoitises parfaitement conformes à l'ordre et à la droite raison et qui, au lieu de contribuer au péché, constituent une sage mesure prise contre le péché et en faveur de la vertu. Telle est, par exemple, celle de l'esprit contre la chair, dont parle saint Paul (3), et celle qui vise la complète observation des commandements divins, dont David s'est fait l'écho (4). Celles-là, au lieu d'être blâmées et interdites, font au contraire l'objet de prescriptions spéciales, dans l'exercice de la vie chrétienne, à cause de leur rôle bienfaisant et salutaire. Mais il

1. *Exod.*, XX, 17. — 2. *Deut.*, V, 21. — 3. *Gal.*, V, 5. — 4. *Ps.*, CXVIII, 20.

s'agit de la concupiscence, qui est « comme une commotion, une violence de l'âme, sous l'impulsion de laquelle les hommes désirent les choses agréables qu'ils n'ont pas (1), » et qui les pousse trop souvent au delà des justes limites de la raison.

« Et de même que les autres mouvements de l'âme ne sont pas toujours mauvais, de même l'ardeur de la concupiscence ne doit pas toujours être regardée comme un péché ; car ce n'est pas un mal que de désirer manger et boire, ou de vouloir se chauffer quand on a froid et se rafraîchir quand on a chaud. C'est même une tendance légitime que Dieu a mise en nous. Mais, par le péché de nos premiers parents, il est arrivé que, dépassant les bornes naturelles, cette tendance s'est dépravée au point de nous exciter souvent à convoiter des choses qui répugnent à l'esprit et à la raison (2). »

2. *Modérée, la concupiscence a son utilité.* « Si son ardeur est contenue dans de justes limites, elle n'est pas sans de médiocres avantages. — D'abord, elle nous porte à adresser à Dieu de continuelles prières et à lui demander avec supplication ce que nous désirons le plus. La prière, en effet, est l'expression de nos désirs, et si cet élan légitime n'existait pas, il n'y aurait pas tant de prières dans l'Eglise de Dieu. — Ensuite, elle nous rend les dons de Dieu plus précieux ; car plus le désir, dont nous brûlons, est ardent, plus l'objet de ce désir nous devient cher et agréable quand nous le possédons. — Enfin, la satisfaction qu'on éprouve nous fait témoigner à Dieu notre reconnaissance avec de plus vifs sentiments de piété (3). »

3. « *Si donc il est parfois permis de convoiter, tout désir n'est pas interdit.* Et quand l'Apôtre appelle la concupiscence un péché, il faut l'entendre dans le sens que lui donne Moïse, puisqu'il cite son témoignage ; car, dans son épître aux Galates, il l'appelle la convoitise de la

1. *Cat. Rom., loc. cit.*, n. 10. — 2. *Ibid.*, n. 11. — 3. *Ibid.*, n. 12.

chair : « *Marchez selon l'esprit, et vous n'accomplirez pas les convoitises de la chair* (1). » On ne défend donc pas ici cette convoitise naturelle et modérée, qui ne sort pas de ses limites, moins encore cette convoitise spirituelle d'une droite raison, qui fait soupirer après les choses contraires à la chair ; car les Livres saints eux-mêmes nous y exhortent : « *Mettez vos complaisances dans mes paroles* (2). » « *Venez à moi, vous tous qui me désirez* (3). »

4. *Quelle est donc la concupiscence qui est interdite ?* « Ce n'est point cette puissance même de convoiter, dont on peut user autant pour le bien que pour le mal, mais l'exercice de cette convoitise déréglée, que l'on nomme la concupiscence de la chair et le foyer du péché, et qui doit toujours être regardée comme une faute dès que l'on y consent. C'est donc cette convoitise, que l'Apôtre appelle la concupiscence de la chair, qui est défendue, c'est-à-dire ces élans de désirs, que la raison ne modère pas et qui ne restent pas dans les limites que Dieu leur a assignées (4). »

5. *Et pourquoi est-elle réprouvée ?* « Ou bien, c'est parce qu'elle désire le mal, comme l'adultère, l'ivresse, l'homicide, et autres crimes abominables, dont l'Apôtre a dit : « *N'ayons pas de désirs coupables comme* (les juifs) *en ont eu* (5) ; » ou bien parce que, si les choses ne sont pas mauvaises de leur nature, il existe par ailleurs d'autres raisons pour lesquelles il n'est pas permis de les désirer, comme les choses que Dieu et l'Eglise nous défendent de posséder ; car il ne nous est pas permis de désirer ce qu'il nous est défendu de posséder : tels furent, sous l'ancienne loi, l'or et l'argent dont les idoles étaient faites, et que le Seigneur, dans le *Deutéronome*, défendit à tous de convoiter.

« Cette convoitise coupable est encore interdite quand elle désire les biens d'autrui, comme sa maison, son serviteur, sa servante, son champ, sa femme, son bœuf,

1. *Gal.*, v, 16. — 2. *Sap.*, iv, 12. — 3. *Eccli.*, xxiv, 26 ; *Cat. Rom., loc. cit.*, n. 13-14. — 4. *Ibid.*, n. 15-16. — 5. I *Cor.*, x, 6.

son âne, et beaucoup d'autres choses que la loi divine nous défend, parce qu'elles sont au prochain (1). »

6. *La conduite à tenir vis-à-vis des penchants déréglés* qui, nés du péché, poussent au péché, a été nettement marquée par saint Jean, quand il écrivait : « *N'aimez point le monde, ni ce qui est dans le monde. Si quelqu'un aime le monde, l'amour du Père n'est point en lui. Car tout ce qui est dans le monde, la concupiscence de la chair, la concupiscence des yeux, et l'orgueil de la vie, ne vient pas du Père, mais du monde. Le monde passe, et sa concupiscence aussi ; mais celui qui fait la volonté de Dieu demeure éternellement* (2). » Quand on tient à rester uni à Dieu, à mériter son amour, en lui prodiguant le sien, ce n'est ni à l'orgueil de la vie, source de tout le mal, ni à la concupiscence des yeux, ni à la concupiscence plus vile encore de la chair, qu'il faut se livrer. L'orgueil fait qu'on se préfère à Dieu et qu'on s'estime au dessus des autres ; au lieu de faire aimer et servir Dieu jusqu'au mépris de soi-même, il pousse l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu et précipite la chute morale de l'homme jusqu'à la révolte des sens. L'âme est alors ballottée au gré des passions, sans gouvernail et sans pilote ; elle est à la merci de tout ce qui frappe les yeux, de tout ce qui enivre la chair. Même sans traduire extérieurement ses pensées ou ses désirs intimes, elle subit à l'intérieur d'elle-même des assauts incessants, qui la tyrannisent toujours et parfois l'entraînent dans le péché.

7. *Et ce péché est des plus graves*, dès que la pensée mauvaise ou le désir criminel sont consentis. « Car le péché existe réellement, lorsque le cœur, à l'imitation des désirs déréglés, éprouvant l'attrait des choses funes-

1. *Cat. Rom., loc. cit.*, n. 17. — 2. I *Joan.*, II, 15-17.

tes, l'accepte ou n'y résiste pas. C'est ce qu'enseigne l'apôtre saint Jacques dans ce passage où il montre l'origine et le développement progressif du péché : « *Chacun est tenté par sa propre convoitise, qui l'amorce et l'entraîne. Ensuite la convoitise, lorsqu'elle a conçu, enfante le péché, et le péché, lorsqu'il est consommé, engendre la mort* (1). »

Etre tenté n'est pas un mal ; c'est, pour ceux qui pratiquent la vigilance et la prière, l'occasion d'une lutte et d'un triomphe avec la grâce de Dieu ; mais c'est aussi, trop souvent, pour ceux qui ne coupent point court à la curiosité de la convoitise, l'occasion d'une défaite. Car le passage est si facile, si glissant et si imperceptible, entre la tentation qui commence et la concupiscence qui cède, et la raison ainsi que la volonté sont si fragiles, que le consentement coupable est vite donné. Et pourtant la loi divine fait défense de le donner, comme elle fait aussi un devoir de résister quand même à la tentation, de quelque nature qu'elle soit, quand celle-ci nous entraîne vers le mal.

II. But des deux derniers préceptes. — Comme nous l'avons dit, les deux derniers préceptes du Décalogue complètent le sixième et le septième en défendant de désirer ce qu'il est défendu de posséder. Ils ont donc un point de ressemblance, mais ils diffèrent, comme il est facile de s'en convaincre par l'explication littérale de leur formule.

1. *Défense de désirer les biens matériels du prochain.* — « Ces mots du précepte : « Tu ne convoiteras point, » signifient qu'on doit tenir ses désirs éloignés du bien d'autrui ; car la soif de ce bien est immense, infinie, insatiable, ainsi qu'il est écrit : « *Celui qui aime l'argent n'est pas rassasié par l'argent* (2) ; » ce qui a fait dire à Isaïe :

1. *Jac.*, I, 14-15 ; *Cat. Rom.*, *loc. cit.*, n. 18. — 2. *Eccl.*, V, 9.

« *Malheur à ceux qui ajoutent maison à maison, qui joignent champ à champ* (1).»

« L'explication de chaque mot va mieux faire entendre la laideur et l'énormité de ce péché. — La *maison* désigne non seulement le lieu que nous habitons, mais encore toutes nos possessions, comme on le voit par l'emploi usuel qu'en font les auteurs sacrés. Il est écrit, dans l'*Exode*, que « *Dieu fit prospérer la maison des sages-femmes* (2) ; » ce qui veut dire qu'il étendit et augmenta leurs biens. Cela étant, cette loi nous défend de désirer avec avidité les richesses et de porter envie à la fortune, à la puissance, à la noblesse des autres, voulant que nous soyons contents de notre condition, quelle qu'elle soit, basse ou élevée. Elle nous défend aussi de désirer la gloire du prochain, parce que la gloire fait partie des biens compris sous le mot de maison. — Le *bœuf*, l'*âne*, indiquent qu'il n'est pas seulement interdit de convoiter les choses considérables d'autrui, telles que la demeure, la noblesse et la gloire, mais encore les petites, qu'elles soient animées ou inanimées. — Le mot *serviteur* doit s'entendre aussi bien des captifs que de toute autre espèce de serviteurs, et nous ne devons pas plus les convoiter que le reste des biens du prochain. Quant aux hommes libres qui servent volontairement, soit en vue d'un salaire, soit par affection ou par déférence, on ne doit rien employer, ni paroles, ni promesses, ni argent, pour les corrompre et les engager à quitter ceux à qui ils se sont spontanément attachés. Même s'ils viennent à les quitter avant le temps qu'ils avaient promis de rester à leur service, il faut les avertir que ce précepte leur fait une obligation formelle de revenir chez leurs maîtres. — S'il est fait mention du *prochain*, c'est pour faire ressortir le vice des hommes qui ont l'habitude de désirer les terres, les maisons et les autres biens de leurs voisins. Par là, en effet, le voisinage qui, d'ordinaire, est une cause d'amitié, devient une source de haines par le désordre de la cupidité.

1. *Is.*, v, 8. — 2. *Exod.*, i, 21.

« Ceux-là, pourtant, ne violent pas le précepte qui désirent acheter ou achètent à juste prix ce que le prochain a à vendre. Loin de lui nuire, ils lui rendent service, puisque l'argent lui sera plus avantageux et plus commode que ce qu'il vend (1). »

2. *Défense de convoiter la femme de son prochain.* — « Cette défense-ci n'atteint pas seulement la passion qui porte à désirer la femme d'un autre pour commettre l'adultère, mais encore celle qui porte à la désirer pour le mariage. Car, lorsque le billet de répudiation était toléré, il pouvait facilement arriver qu'une femme répudiée par l'un fût épousée par un autre. Aussi Dieu a-t-il porté cette défense pour que les maris ne fussent pas tentés d'abandonner leurs épouses, ni les épouses de se montrer difficiles et de mettre par là leurs maris dans la nécessité de les répudier. Mais, actuellement, ce péché est beaucoup plus grave, puisqu'il n'est pas permis d'épouser une femme même répudiée, tant que son mari est en vie. Celui donc qui convoite l'épouse d'un autre tombe dans l'un ou l'autre de ces deux cas, ou de souhaiter la mort du mari, ou de désirer l'adultère (2). »

« Il faut en dire autant des *fiancées :* il n'est point permis de les convoiter, puisque chercher à rompre les fiançailles, c'est violer le plus sacré des engagements (3). »

« Et de même qu'il n'est point permis de convoiter une femme mariée, de même il ne l'est pas de désirer pour épouse celle qui est *consacrée* à la religion et au culte de Dieu (4). »

« Cependant, si quelqu'un désirait épouser une femme mariée, qu'il croirait libre, résolu d'ailleurs à ne le point faire s'il la savait déjà mariée, comme cela arriva à Pharaon et à Abimélech, qui désiraient épouser Sara parce qu'ils la croyaient libre et la prenaient pour la sœur et non pour la femme d'Abraham, celui-là très certainement ne contreviendrait pas à la défense portée par ce commandement (5). »

1. *Cat. Rom., loc. cit.*, n. 19-27. — 2. *Cat. Rom., loc. cit.*, n. 28-30. — 3. *Ibid.*, n. 31. — 4. *Ibid.*, n. 32. — 5. *Ibid.*, n. 32.

III. Ce que Dieu prescrit

I. Sentiments qu'on doit avoir. — Après la partie négative, la partie positive, qui n'est à vrai dire que l'attitude que l'on doit prendre et les sentiments que l'on doit avoir, à titre de remèdes appropriés contre les funestes effets de la convoitise.

1. *Vis-à-vis des richesses et de la pauvreté.* — « Si les richesses abondent chez nous, ce commandement veut que nous n'y attachions pas notre cœur, mais que nous soyons prêts à les sacrifier par attachement à la foi et aux choses de Dieu, et que nous dépensions volontiers notre argent à soulager les misères des pauvres. Si, au contraire, les biens nous manquent, il veut que nous supportions de bon cœur et avec joie la pauvreté. Plus, en effet, nous donnerons libéralement de notre bien, plus nous éteindrons la convoitise du bien des autres. Le curé pourra facilement puiser dans l'Ecriture et dans les Pères et livrer aux fidèles beaucoup de choses sur l'éloge de la pauvreté et le mépris des richesses (1). »

2. *Ce que l'on peut et doit désirer.* — « Ce commandement nous ordonne aussi de souhaiter vivement et avec ardeur la réalisation, non pas de ce que nous désirons, mais de ce que Dieu veut, conformément à ce qui est dit dans l'Oraison dominicale. Or, Dieu veut surtout notre sanctification, la conservation intégrale de notre cœur dans une sincérité et une pureté sans tache, et la pratique des œuvres spirituelles qui combattent la sensualité. Il veut qu'après avoir dompté les appétits du corps, nous suivions toujours le droit chemin de la vie sous la conduite de l'esprit et de la raison, et qu'enfin nous réprimions vigoureusement la violence des sentiments, qui pourraient fournir un aliment à nos convoitises et à nos passions (2). »

1. *Cat. Rom., loc. cit.*, n. 33. — 2. *Cat. Rom., loc. cit.*, n. 34-35.

II. Moyens de combattre la convoitise. — « Un moyen très efficace pour éteindre cette ardeur des désirs déréglés, c'est de penser aux inconvénients qui en sont la conséquence. » Ce sujet pourrait prêter à beaucoup de développements ; mais le *Catéchisme Romain* se borne à de sommaires indications, dont on pourra profiter de la manière la plus heureuse pour l'enseignement et l'édification des fidèles.

1. « Le premier de ces inconvénients, dit-il, c'est que, lorsque nous obéissons à nos convoitises, le péché règne dans notre âme de toute sa force tyrannique. De là cette recommandation de l'Apôtre : « *Que le péché ne règne donc point dans votre corps mortel, de sorte que vous obéissiez à ses convoitises* (1). » Car, de même que, par la résistance à nos passions, la force du péché est brisée, de même, en y succombant, nous chassons le Seigneur de son royaume et nous y installons le péché à sa place. »

2. « Le second, c'est que tous les autres péchés découlent de la concupiscence comme de sa source, ainsi que l'enseigne saint Jacques (2). Et saint Jean a dit : « *Tout ce qui est dans le monde, la concupiscence de la chair, la concupiscence des yeux, et l'orgueil de la vie, ne vient pas du Père, mais du monde* (3). »

3. « Le troisième, c'est que les désirs déréglés obscurcissent le jugement. Aveuglés par les ténèbres de la convoitise, les hommes trouvent honnête et beau tout ce qu'ils convoitent. »

4. « Enfin, la convoitise étouffe la parole que Dieu, ce grand cultivateur de nos âmes, a déposée en nous. C'est ainsi qu'il est écrit : « *Ceux qui reçoivent la semence dans les épines, ce sont ceux qui écoutent la parole ; mais les sollicitudes du monde, et la séduction des richesses, et les autres convoitises, entrent dans leurs cœurs, étouffent la parole, et elle ne porte point de fruit* (4). »

1. *Rom.*, VI, 12. — 2. *Jac.*, III, 14. — 3. I *Joan.*, II, 16. — 4. *Marc.*, IV, 18-19.

III. Conduite répréhensible. — Le chapitre de l'humaine misère est tellement grand, que l'homme offre toujours par quelque endroit prise au mal. Quand il ne va pas jusqu'à le commettre ostensiblement, il se laisse facilement entraîner au désordre intime de ses pensées et de ses désirs coupables, surtout lorsqu'il est tourmenté par cette convoitise vicieuse à l'égard des biens du prochain. De là cette dernière observation du *Catéchisme Romain*, dont l'importance pratique n'échappera à personne.

« Ceux qui sont le plus tourmentés par cette convoitise vicieuse, ce sont ceux qui se plaisent à des *distractions indécentes* ou qui se livrent *au jeu sans modération*. — Puis, les *marchands* qui appellent de leurs vœux la disette et la cherté des denrées, et qui voient avec peine qu'ils ne sont pas les seuls à acheter et à vendre, ce qui leur permettrait de vendre plus cher et d'acheter à plus bas prix ; ceux qui désirent que d'autres soient dans le besoin afin de gagner sur eux, soit en vendant, soit en achetant ; — les *soldats* qui demandent la guerre pour pouvoir piller ; — les *médecins*, qui souhaitent les épidémies ; — les *jurisconsultes* qui soupirent après des causes et des procès importants et nombreux ; — les *ouvriers* qui, avides de gain, souhaitent la rareté de toutes les choses nécessaires à la vie et à l'entretien, pour faire de plus grands profits ; — tous ceux qui, dans leur cupidité, convoitent la réputation et la gloire des autres, non sans y porter quelque atteinte par la détraction, surtout quand ils sont eux-mêmes lâches et sans mérite, car la réputation et la gloire sont le prix de la vertu et de l'activité, non celui de la lâcheté et de la paresse (1). »

1. La concupiscence. — *La concupiscence de la chair*. « Pour connaître plus à fond la raison de la défense que nous fait saint Jean, de nous laisser entraîner à la concupiscence de la chair, c'est-à-dire à l'attache au plaisir des sens, il faut entendre que cette attache est en nous

1. *Cat. Rom., loc. cit.*, n. 37.

un mal qu'il faut ôter, un vice qu'il faut vaincre, une maladie qu'il faut guérir. Ou l'on cède, et on se livre tout à fait à ce violent amour du plaisir des sens et on se rend criminel et esclave de la chair et du péché ; ou on combat, ce qu'on ne se croirait pas obligé de faire si elle n'était mauvaise. Et ce qui la rend visiblement telle, c'est qu'elle nous porte au mal, puisqu'elle nous porte à des excès terribles, à la gourmandise, à l'ivrognerie, à toute sorte d'intempérance. Ce qui faisait dire à saint Paul : « Je sais que le bien n'habite point en moi, c'est-à-dire dans ma chair (1). » Et encore : « Je trouve en moi une loi de rébellion et d'intempérance, qui me fait apercevoir, lorsque je m'efforce à faire le bien, que le mal m'est attaché (2), et inhérent à mon fond. » Ainsi le mal est en nous, et attaché à nos entrailles d'une étrange sorte, soit que nous cédions au plaisir des sens, soit que nous le combattions par une continuelle résistance ; puisque, comme dit saint Augustin, pour ne point tomber dans l'excès, il faut combattre le mal dans son principe ; pour éviter le consentement, qui est le mal consommé, il faut continuellement résister au désir, qui en est le commencement...

« Mais qui oserait penser à d'autres excès (que ceux du boire et du manger) qui se déclarent d'une manière bien plus dangereuse dans un autre plaisir des sens ? Qui, dis-je, oserait en parler, ou oserait y penser, puisqu'on n'en parle point sans pudeur, et qu'on n'y pense point sans péril, même pour le blâmer ? O Dieu ! encore un coup, qui oserait parler de cette profonde et honteuse plaie de la nature, de cette concupiscence qui lie l'âme au corps par des liens si tendres et si violents, dont on a tant de peine à se déprendre, et qui cause aussi dans le genre humain de si effroyables désordres ? Malheur à la terre, malheur à la terre, encore un coup malheur à la terre, d'où sort continuellement une si épaisse fumée, des vapeurs si noires qui s'élèvent de ces passions ténébreuses, et qui nous cachent le ciel et la lumière ; d'où partent aussi des éclairs et des foudres de la justice divine contre la cor-

1. *Rom.*, VII, 18. — 2. *Rom.*, VII, 21.

ruption du genre humain ! » Bossuet, *Traité de la concupiscence*, ch. IV.

« Tous les plaisirs des sens s'excitent les uns les autres. L'homme qui en goûte un, remonte aisément à la source qui les produit tous. Ainsi les plus innocents, si l'on n'est toujours sur ses gardes, préparent aux plus coupables ; les plus petits font sentir la joie qu'on ressentirait dans les plus grands et réveillent la concupiscence. Il y a même une mollesse et une délicatesse répandue dans tout le corps qui, faisant chercher un certain repos dans le sensible, le réveille et en entretient la vivacité. On aime son corps avec une attache qui fait oublier son âme et l'image de Dieu qu'elle porte empreinte dans son fond ; on ne se peut rien refuser. Un soin excessif de sa santé fait qu'on flatte le corps en tout ; et tous ces divers sentiments sont autant de branches de la concupiscence de la chair. » *Ibid.*, ch. V.

La concupiscence des yeux. « Le désir d'expérimenter et de connaître s'appelle la concupiscence des yeux ; parce que, de tous les organes des sens, les yeux sont ceux qui étendent le plus nos connaissances. Sous les yeux sont en quelque sorte compris les autres sens ; et, dans le langage humain, souvent sentir et voir c'est la même chose... Le plaisir de voir, c'est-à-dire celui d'expérimenter, nous replonge enfin dans la concupiscence de la chair, qui fait que nous ne cessons de rechercher et d'imaginer de nouveaux plaisirs, avec de nouveaux assaisonnements pour en irriter la cupidité. Mais ce désir a plus d'étendue, et c'est pourquoi il faut distinguer cette seconde concupiscence de la première. Il faut donc mettre dans ce second rang toutes ces vaines curiosités de savoir ce qui se passe dans le monde, tout le secret de cette intrigue, de quelque nature qu'elle soit, tous les ressorts qui ont fait mouvoir tels et tels qui se donnent tant de mouvements dans le monde, les ambitieux desseins de celui-ci et de celui-là, avec toute l'adresse qu'ils ont de le couvrir d'un beau prétexte, souvent même de celui de la vertu. » *Ibid.*, ch. VIII.

« N'aimez pas le monde, ni ses pompes, ni ses specta-

cles, ni son vain éclat, ni tout ce qui attire ses regards, ni tout ce qui éblouit et séduit les vôtres... N'aimez donc point le monde, ni tout ce qui est dans le monde ; car tout y est plein de la concupiscence des yeux, qui est d'autant plus pernicieuse qu'elle est immense et insatiable... N'aimez point le monde ; n'en aimez point la pompe et le vain éclat, qui ne fait que tromper les yeux ; n'en aimez point les spectacles, ni les théâtres, où l'on ne songe qu'à vous faire entrer dans les passions d'autrui, à vous intéresser dans ses vengeances et dans ses folles amours. Et quel plaisir y prendriez-vous, si l'on ne réveillait les vôtres ?

« Heureuse la douce contrainte qu'on fait à ses yeux, pour ne point voir les vanités, et dire avec David : « Détournez mes yeux, afin de ne les pas voir (1) ! » Heureux ceux qui, en demeurant selon leur état au milieu du monde, comme ce saint roi, n'en sont point touchés ; qui passent sans s'y attacher ; qui usent, comme dit saint Paul (2), de ce monde comme n'en usant pas ; qui disent avec Esther sous le diadème : « Vous savez, Seigneur, combien je méprise ce signe d'orgueil, et tout ce qui peut servir à la gloire des impies ; et que votre servante ne s'est jamais réjouie qu'en vous seul, ô Dieu d'Israël (3) ; » qui écoutent ce grand précepte de la loi : « Ne suivez point vos pensées et vos yeux, » vous souillant dans divers objets, qui est la corruption, et pour parler avec le texte sacré, la fornication des yeux (4) ; enfin qui prêtent l'oreille à saint Jean qui, pénétré de toute l'abomination qui est attachée aux regards, tant d'un esprit curieux, que des yeux gâtés par la vanité, ne cesse de leur crier : N'aimez pas le monde, où tout est plein d'illusion et de corruption par la concupiscence des yeux ! » *Ibid.*, ch. IX.

2. Danger des richesses. — « On ne sait point assez quelle chaîne la richesse est aux âmes, et combien fortement elle les rive à ce monde. Pour s'en rendre compte, il faut s'en dépouiller, et encore n'est-ce point

1. *Ps.*, CXVIII, 37. — 2. I *Cor.*, VII, 31. — 3. *Esther*, XIV, 15, 16, 18. — 4. *Num.*, XV, 39.

assez ; car on a bientôt fait un acte généreux : un élan de cœur y suffit ; et que de cœurs ont l'élan facile ! Il faut de gré ou de force vivre dans la pauvreté. Alors on commence de reconnaître, avec les besoins frustrés et les attaches rompues, les passions plus ou moins secrètes qu'on a condamnées à mourir. Je ne parle pas même de l'avarice, ni de la cupidité. Je parle de cette large et toujours béante ouverture que la richesse donne à la satisfaction des désirs : non seulement des mauvais, ce qui fait d'elle comme une tentation perpétuelle ; mais des permis, des désirs naturels, humains, terrestres. Je parle de cette sorte de rempart qu'elle élève entre l'âme et la mortification des sens, l'austérité chrétienne et cette pénitence évangélique dont nul enfant d'Adam n'est dispensé. Je parle de cette étrange exemption qu'elle assure à qui la possède au regard d'une grande partie des maux qui pèsent sur le genre humain. « On ne les voit pas dans les travaux des autres, dit le Psalmiste (1), et les fléaux qui frappent tout le monde ont coutume de les épargner. » Je parle du caractère de solidité et de fixité qu'elle imprime à cette vie d'ici-bas qui, sous peine de forfaiture envers Dieu et notre destinée, doit cependant rester pour nous voyagère. Je parle encore de cette indépendance qu'elle favorise, de ce pouvoir dont elle investit, de cette haute protection qu'elle permet d'exercer, de cette suprématie où elle semble établir, et, par là même, de cet orgueil qu'elle insinue, qu'elle nourrit, j'allais dire qu'elle autorise. Je parle enfin de cette atmosphère d'illusion et de mensonge dans laquelle elle oblige à vivre, soit à cause des mirages qu'elle produit, soit à cause de l'esprit bas, politique et faux qui, le plus souvent et comme irrésistiblement, devient celui des gens qui forment l'entourage d'un riche.

« Voyez donc quelles racines un tel être a en ce monde, et à quelle profondeur chaque jour d'une telle vie les enfonce ! Aussi, comme le riche y tient à ce monde, et comme il s'y déploie ! Qu'il y a d'aplomb, qu'il y est paisible, épanoui, souriant ! Comme facilement il s'admire ! Comme instinctivement il se fait centre ! Tout cet appa-

1. *Ps.*, LXXII, 5.

reil qui l'environne l'asservit au dedans par la sotte vanité qu'il en tire, par l'attache souvent misérable qu'il y a, par l'impérieux besoin qu'il s'en fait : cela va dès lors à diminuer moralement sa personne ; et néanmoins, chose étrange, cela tend à exalter sa personnalité en se présentant à lui comme une sorte d'extension de son être, et un rayonnement naturel de sa vie. Je vous dirai le plus grand des malheurs de cet homme : il peut presque se passer d'espérance. Que voulez-vous que la pensée du ciel émeuve, réchauffe, ravisse un cœur à qui la terre donne tant et, peut-être, sauf la durée, les joies qu'il préfère ? Sent-il vraiment l'exil ? La mort, pour lui, n'est-elle pas le départ bien plus que l'arrivée ? Et que dis-je que le riche peut se passer d'espérance ? C'est presque de la Providence qu'il semble se pouvoir passer... Réfléchissez à toutes ces conséquences naturelles et comme fatales de la richesse, et dites-moi si chacune d'elles ne vous apparaît pas comme une opposition et une sorte d'antipathie d'état à l'esprit du saint Evangile, comme un obstacle à la vie parfaite, comme une ombre, sinon comme un mur, entre l'âme et Dieu ? En somme un riche humble, sincèrement dépendant, vivant de cœur étranger sur la terre, un riche pauvre par l'esprit, l'Ecriture dit que c'est un prodige. » Mgr Gay, *De la vie et des vertus chrétiennes*, 6e édit., Paris, 1878, t. II, p. 233-235.

3. **Puissances intérieures du péché.** — « Nous avons été frappés dans notre cœur sensible et alors une fièvre de feu nous a saisis, qui pour un rien nous jette dans les crises et dans les transports de la concupiscence; dévorés par le supplice de la soif et de la faim, nous soupirons après les breuvages qui sont des poisons et après les aliments qui nous tuent. La tentation ne nous quitte presque pas de nous abreuver au torrent impur des choses qui passent, de nous rassasier au banquet de la création, et plus nous buvons, plus nous sommes altérés, plus nous mangeons, plus nous sommes affamés. Le Prophète nous a comparés aux chiens errants qui rôdent le soir dans les carrefours des cités, en quête de leur misérable pâture ; *famem patientur ut canes qui circui-*

bunt civitatem. Qui dira l'intensité de ce besoin maladif qui nous presse, la fureur avec laquelle nous sommes portés à nous jeter sur tous les spectacles que, victimes du mirage et de l'illusion, nous jugeons capables de remplir nos yeux, notre imagination, la curiosité avec laquelle nous cherchons les visions susceptibles de combler le vide de notre esprit, les harmonies à même de griser nos oreilles ? Qui dira le génie avec lequel nous nous efforçons de verser dans nos coupes et dans nos aliments les flammes et les délices, de trouver dans nos amours la vivacité des joies et l'extase des émotions, l'obstination qui nous pousse à courir après la fortune, à l'obliger, bon gré mal gré, à nous ouvrir ses portes, l'avidité qui nous entraîne à nous promouvoir aux honneurs, aux dignités, au pouvoir ? Qui dira l'âpreté qui nous entraîne à renverser sans pitié les lois, les barrières qui s'opposent à la réalisation de nos vœux, la colère que nous éprouvons vis-à-vis de quiconque tente de nous arrêter dans notre délire ? Voilà les sentiments qui sont en germe en chacun de nous et qui, sous mille formes diverses, éclatent à la première occasion, en outrageant la sagesse, la justice, la fraternité, la religion.

« Que deviendrons-nous, si une puissance ferme ne vient nous retenir sur la pente de nos passions, si une clarté ne vient éclairer nos ténèbres, si une volonté ne vient mettre un frein à nos convoitises ? Mais, hélas ! notre raison, elle aussi, a été atteinte. Déjà, dans l'ordre spéculatif, elle hésite, elle chancelle, elle s'égare ; dans l'ordre pratique, le moindre objet qui brille l'éblouit, la moindre tempête la déroute, la moindre imagination l'abuse. Elle change, elle se trompe, elle se contredit, et, au lieu de nous guider dans la droiture, elle se laisse séduire et met son ampleur au service du mal.

« La volonté reste qui, par essence, est une faculté du bien, la volonté dont l'objet est le bien universel et qui devrait, par son poids, maintenir l'équilibre et dominer le mouvement de la vie. Mais la volonté a été mutilée comme le reste, la fièvre qui règne dans les régions inférieures envahit son domaine, la complaisance pour l'ini-

quité, la gagne, aiguillonnée par les appétits, elle contracte une alliance avec eux, devient leur complice ; elle entre dans la barque du crime, elle souffle dans les voiles et, sous son impulsion, le misérable esquif conduit aux naufrages l'âme et la conscience.» Janvier. *Conf. de N.-D.*, Carême de 1907, VI^e^ Conf.

FIN DU CINQUIÈEE VOLUME

Table des Matières

CONTENUES DANS CE CINQUIÈME VOLUME

Pages

Lettre de Mgr l'archevêque de Toulouse à l'auteur.. v

Avant-Propos ..... vij

Leçon Première : La morale traditionnelle..... 1

I. La morale traditionnelle. — II. Objections qu'on lui oppose.

Leçon Deuxième : La morale indépendante..... 35

I. Divers essais de morale indépendante. — II. Critique de la morale indépendante.

Leçon Troisième : Deux morales récentes..... 75

I. Morale de la solidarité. — II. Morale sociologique.

Leçon Quatrième : De la loi..... 113

I. La loi naturelle. — II. La loi écrite. — III. La loi évangélique. — IV. Enseignement du Catéchisme Romain.

Leçon Cinquième : Premier commandement..... 146

I. Observations générales. — II. La foi. — III. Devoirs imposés par la foi. — IV. Péchés contre la foi.

Leçon Sixième : Premier commandement..... 182

I. L'espérance. — II. La crainte. — III. Péchés contre l'espérance.

Leçon Septième : Premier commandement..... 217

La charité : I. Sa nature. — II. Son objet. — III. Les actes de charité. — IV. Vices opposés.

Leçon Huitième : Premier commandement..... 261

Vertu de religion : I. Sa nature. — II. Actes de religion envers Dieu. — III. Culte de dulie. — IV. Vices opposés à la vertu de religion.

Leçon Neuvième : Second commandement..... 315

I. Ce qui est prescrit : 1. Respect du nom de Dieu. — 2. Serment. — 3. Vœu. — II. Ce qui est défendu : 1. Blasphème. — 2. Parjure. — 3. Violation des vœux.

Leçon Dixième : Troisième commandement..... 349

I. Observations préliminaires. — II. Explications de ce précepte. — III. Intervention de l'Eglise.

Leçon Onzième : Quatrième commandement..... 372

I. Devoirs des enfants. — II. Devoirs des parents.

Leçon Douzième : Quatrième commandement..... 405

I. La domesticité. — II. L'esclavage. — III. Le prolétariat.

Leçon Treizième : Quatrième commandement..... 454

I. L'Eglise et les fidèles. — II. L'Etat et les citoyens. — III. L'Eglise et l'Etat.

Leçon Quatorzième : Cinquième commandement... 507

I. Ce qui est interdit : l'homicide. — II. Ce qui est prescrit : la charité.

Leçon Quinzième : Sixième commandement 542

I. Ce qu'il défend. — II. Ce qu'il prescrit.

Leçon Seizième : Septième commandement..... 587

I. Ce qui est interdit : le vol. — II. Ce qui est prescrit : la réparation de l'injustice. — III. De l'aumône. — IV. Fausses excuses contre le vol.

Leçon Dix-Septième : Huitième commandement... 629

I. Ce que Dieu défend. — II. Ce que Dieu ordonne.

Leçon Dix-Huitième : Neuvième et dixième commandements 665

I. Observations préliminaires. — II. Ce que Dieu défend. — III. Ce que Dieu prescrit.

FIN DE LA TABLE DU CINQUIÈME VOLUME

Bergerac. — Imp. Générale (J. Castanet), place des Deux-Conils.

A LA MÊME LIBRAIRIE :

EN SOUSCRIPTION — TROISIÈME ÉDITION

revue avec le plus grand soin

Les tomes 1, 2, 3 et 4 paraîtront en novembre 1910 et un volume tous les trois mois.

MÉDITATIONS

SUR

L'Écriture Sainte

PAR

J.-B.-D. BESSELLÈRE

Chanoine honoraire d'Aire

6 volumes in-8° écu, imprimés avec de beaux caractères elzéviriens, sur papier vergé, couverture et titre tirés en rouge et noir.

Prix . . . 30 Francs

TOME PREMIER

Une synthèse de la Doctrine chrétienne à l'aide du texte sacré. — Les Saintes Écritures et Jésus-Christ.

TOME DEUXIÈME

Une synthèse de la Doctrine chrétienne à l'aide du texte sacré. — Les Saintes Écritures et Jésus-Christ (suite et fin).

TOME TROISIÈME

L'Église naissante et saint Paul.

TOME QUATRIÈME

L'Église naissante et saint Paul (suite et fin).

TOME CINQUIÈME

Saint Paul et ses Épîtres

TOME SIXIÈME

Saint Paul et ses Épîtres (suite et fin).

CES SIX VOLUMES CONTIENDRONT

ENVIRON 600 MÉDITATIONS

Bergerac. — Imp. Générale du Sud-Ouest (J. CASTANET), place des Deux-Conils.

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE TORONTO
LIBRARY
AUG 2 8 2007